SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. IV

PERIOADA CONTEMPORANĂ

OMAGIU PROFESORULUI I. PETROVICI

BUCUREŞTI 1939

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

PERIOADA CONTEMPORANĂ

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. IV

PERIOADA CONTEMPORANĂ

de

N. Tatu, M. Mancaș, I. Zamfirescu, T. Vianu, N. Façon, Ed. Papu, I. Didilescu; Th. Greenwood, L. Brunschvicg, A. Lalande, A. Liebert, Abel Rey, Jacques Chevalier, René Hubert, Fr. Orestano, H. Gouhier, Dr. G. G. Marinescu, Gr. C. Moisil.

BUCUREȘTI // 1939

PREFAȚĂ.

Volumul de față urma să cuprindă, pentru a complecta expunerea filosofiei noui, un capitol despre filosofia românească. Cum acest capitol, referindu-se la un domeniu care până astăzi n'a fost cercetat metodic, a luat o întindere prea mare, am hotărît, pentru a evita un volum incomod de peste o mie de pagini, să facem asupra filosofiei românești un volum separat. Iată de ce volumul IV, care trebuia să închee *Istoria filosofiei moderne,* apare fără capitolul despre filosofia românească și pentru ce lucrarea crește cu un al 5-lea volum.

Ținem să mulțumim încă odată eminenților gânditori străini, colaboratori ai volumului de față, cari prin contribuțiile lor prețioase au ținut să-l omagieze pe profesorul I. Petrovici și să stabilească astfel o legătură atât de interesantă cu filosofia românească.

Societatea Română de Filosofie

CUPRINSUL

VOL. IV.

FILOSOFIA FRANCEZĂ

Personalităţi filosofice răsleţe

Hippolyte Taine

Cu toate că a determinat o mişcare intelectuală de vaste proporţii, şi a contribuit în măsură hotărâtoare la formarea unei stări de spirit în multe privinţe dominantă în cultura europeană de la sfârşitul secolului trecut, istoria filosofiei nu reţine pe H. Taine ca pe un gânditor original. In progresul ideilor filosofice propriu zise, autorul faimoasei teorii a rasei, mediului şi momentului, şi al atâtor studii celebre de estetică, critică şi istorie literară; n'a adus ceva radical nou, ca accent personal de gândire, sau ca ferment de activare a creaţiei filosofice. Ca şi Ernest Renan, alături de care a fost ghid intelectual al unei generaţii, Taine este în primul rând un mare moralist, în înţelesul special pe care acest cuvânt îl are în cultura franceză; un moralist şi un om de spirit, care s'a ridicat până la înălţimea şi gravitatea unei atitudini filosofice, prin prisma căreia trebue explicată întreaga lui activitate de gânditor, istoric şi critic literar, dar fără a reprezinta el însuşi o nouă poziţie din perspectiva căreia să vedem dincolo de orizontul deschis de alţi cugetători. In domeniul arid, însă de austeră măreţie al cugetării filosofice, Taine este mai mult un continuator, dotat cu sclipiri geniale şi daruri de mare scriitor. El nu face decât să desvolte, să extindă, şi să prezinte cu însuşiri de remarcabilă claritate şi adevărat „spirit geometric", ideile simpliste ale pozitivismului filosofic de provenienţă engleză şi franceză. Peste ce au gândit, cât au gândit şi cum au gândit pozitiviştii, Taine n'a adăugat aproape nimic. In schimb el reprezintă cu o rară strălucire şi eleganţă această atitudine filosofică, dusă la limită, ilustrată

cu neîntrecute însuşiri de scriitor şi uimitoare consecvenţă logică.

Născut în 1828, Taine îşi face studiile secundare la Paris, unde urmează, începând din 1848, şi Şcoala normală superioară. Câţiva ani stă profesor de filosofie în provincie. Din cauza împrejurărilor sociale şi politice turburi, el preferă calmul cercetărilor ştiinţifice şi al meditaţiei filosofice, pregătindu-şi doctoratul în filosofie (1853). Evenimentele exterioare îl interesează de aci încolo foarte puţin, toată munca sa consacrându-şi-o studiilor. Frecventează şi întreţine relaţii cu cercul select al unor intelectuali de seamă ai vremii, cum sunt Renan, Sainte-Beuve, Flaubert, Berthelot, fraţii Goncourt, etc.. Istoria vieţii sale confundându-se aproape cu istoria ideilor sale, lui Taine i-am putea aplica caracterizarea dată de A. de Vigny marilor vieţi: „une pensée de jeunesse, réalisée dans l'âge mûr". Deviza sa a fost aceia a lui Spinoza: a trăi pentru a gândi.

Viaţa demnă, austeră şi de stoică frumuseţe a acestui meditativ blând şi trist, se încheie la Paris în 1893, în conştiinţa liniştită a datoriei împlinite.

Deşi filosofi ca Spinoza, Vico, Hegel şi Goethe îşi au indiscutabil partea lor de contribuţie în formaţia şi evoluţia sa spirituală, ca orientare filosofică Taine rămâne esenţial tributar lui Locke, Comte, Mill, Bain, Spencer şi Condillac, al căror discipol se consideră. Inrâurirea acestora, deşi nu întunecă total prezenţa elementelor hegeliene în opera lui, este totuşi hotărîtoare asupra felului său de a gândi, atât de liniar şi cursiv.

Intr'adevăr, oricât de considerabilă a fost influenţa lui Spinoza, dar mai ales a lui Hegel asupra sa[1]), cugetarea lui Hippolyte Taine, pe măsura desvoltării şi maturizării ei, ia o coloratură din ce în ce mai pozitivistă. Caracterul acesta, uneori aproape violent pozitivist al operei sale filosofice, chiar dacă nu traduce absolut exact fondul ei intim, anumite trăsături idealiste neputând fi neglijate, îşi are explicaţia şi în faptul că

1) A se vedea şi Corespondenţa lui Taine. — Cu privire la această influenţă amintim aci lucrarea erudită a lui *D. D. Roşca*: L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaisance et de l'art (Paris, J. Gamber 1928), în care autorul caută să arate că Taine ca filosof este hegelian, şi nicidecum pozitivist. După un amănunţit studiu comparativ al celor doi filosofi, Roşca se opreşte la următoarea concluzie generală: „H. Taine comprend Hegel à travers le Spinoza hegelien, Spinoza mathématicien et mécaniste, et bâtit, avec des materiaux qu'il puise des deux mains dans les écrits de Hegel, un système qui, dans ses assises fondamentales, n'est qu'un système spinoziste". (Op cit. 414).

această operă, dintr'un punct de vedere, este o viguroasă reacţiune împotriva eclectismului cousinian. Este necesar să amintim că în timpul în care Taine se deşteaptă la o viaţă intelectuală superioară, filosofia eclectică, lipsită total de spirit ştiinţific, este atotputernică. Aceasta şi din cauză că înaltele situaţii oficiale deţinute de Victor Cousin, i-au permis să o impună în mod oficial, cu tot prestigiul şi puterea autorităţii. Taine denunţă şi atacă această filosofie oficială „care formează spiritele de peste un sfert de secol, care apasă asupra lor, chiar din clipa iniţierii, cu forţa unei instituţii, şi care sub toate formele vine să lovească sau să înăbuşe orice invenţie şi orice efort"[1]). El însuşi a trebuit să sufere apăsarea ei dictatorială şi deformatoare. Impotriva acestor filosofi eclectici îşi exercită talentul de polemist redutabil, găsind pentru fiecare caracterizări incisive şi epitete ironice: Cousin este „un orator", Royer-Collard „un dictator", Jouffroy „un om interior". Nu este cruţat nici Maine de Biran, deşi acesta nu face parte din şcoala eclectică. Desgustat de sterilitatea spiritualismului oficial, era firesc să se trezească în spiritul său, ca o legitimă reacţiune, gustul pentru fapte, pentru cercetarea ştiinţifică pozitivă, pentru amănunt şi preciziune. Contactul cu opera pozitiviştilor, îi satisface acest gust şi-i alimentează copios preferinţele pentru metodele ştiinţei. Chiar dacă numeroase şi puternice urme din influenţa idealismului filosofic hegelian se întâlnesc până târziu în opera lui Taine, şi îndeosebi în scrierile cu caracter filosofic, cum sunt şi cele de estetică, cugetarea sa rămâne angajată pe drumul pozitivismului anglofrancez. Adept al acestui curent filosofic şi al spiritului ştiinţific, care în credinţa sa, ca şi în a lui Comte, trebue să urmeze domniei sterpe a speculaţiei metafizice, Taine este convins de infailibilitatea şi eficacitatea metodei ştiinţelor naturii. şi ceeace urmăreşte, este să o extindă şi în domeniul ştiinţelor spiritului, unde pretinde a ajunge cu ajutorul ei la adevăruri tot aşa de sigure. Generalizarea metodei ştiinţelor naturii este posibilă şi legitimă, fiindcă atât universul fizic cât şi universul moral se compun exclusiv din fapte, a căror cercetare formează preocuparea ştiinţelor. „Fapte mici, bine alese, importante, semnificative, amplu şi minuţios notate, iată care este azi materia oricărei ştiinţe"[2]).

1) Les philosophes classiques du XIX-e siècle en France.
2) De l'Inteligence, pref.

Or, la cunoaşterea faptelor şi a legilor lor nu vom ajunge niciodată prin discuţia dialectică practicată de un Cousin şi elevii săi, ci numai prin metoda pozitivă a ştiinţelor, care prin rezultatele sigure dobândite, ne arată sterilitatea principiilor şi metodelor antiştiinţifice ale şcolii eclectice şi spiritualiste. Atâtea entităţi metafizice, cum sunt ideile înăscute spiritului, substanţele, esenţele, şi mai ales cauzele finale, prin cari eclectismul pretinde a explica originea şi scopul universului, n'au nici o valoare pentru adevărata cunoaştere a realităţii, şi în fond nu explică nimic. Idei apriorice, substanţe, esenţe, forţe, cauze finale sau principii superioare fenomenelor sensibile nici nu există. Ceeace există cu adevărat sunt numai faptele cari cad sub simţuri, şi pe cari le putem cunoaşte cu ajutorul lor. Ştiinţa a făcut mari şi reale progrese tocmai fiindcă în explicaţia dată fenomenelor a părăsit definitiv aceste pretinse esenţe, principii şi cauze finale cari ar exista în afara experienţei sensibile.

Fără a nega că există cauze, asupra lor îşi formează Taine însă cu totul altă idee decât spiritualismul. Acesta înţelegea prin cauze nişte fiinţe spirituale distincte, altfel decât corpurile şi calităţile sensibile, asemănătoare forţei interioare pe cari în noi o numim voinţă. Ascunse înapoia lumii întinse, palpabile şi vizibile, ele alcătuesc „o lume invizibilă, intangibilă, incorporală, care o produce pe cealaltă şi o susţine". Asemenea fiinţe imaginare, simple metafore transformate în substanţe printr'o iluzie optică, trebuesc alungate din filosofie şi mai ales din cercetarea ştiinţifică, fiindcă departe de a explica ceva, ele nu fac decât să împrăştie confuzia. Cauza unui fapt, este totdeauna un alt fapt, şi un ansamblu de fapte se explică printr'un fapt superior care le cuprinde pe toate, şi a cărui transformare sunt. In astfel de explicaţii precise şi pozitive, în „cunoaşterea legilor, adică a faptelor generale şi simple la cari se pot reduce faptele complexe şi particulare" constă progresul ştiinţei. — Taine nu admite însă nici ideile pozitiviştilor cu privire la cauze şi cunoaşterea lor. Doctrina pozitiviştilor vedea în cauze nişte lucruri despre cari nu se poate afirma sau nega nimic, întrucât sunt situate în afara competinţei inteligenţei umane. Pozitivismul era de acord cu spiritualismul în a situa cauzele în afara lumii observate şi obişnuite. Incă sub influenţa lui Hegel, şi împărtăşindu-i ideile despre natură şi cauze, Taine susţine, contra acestora, că lumea cauzelor nu este o lume misterioasă şi inaccesibilă

de oarece „ele se reduc la legi, tipuri sau calităţi dominante, şi pot fi observate direct şi în ele înşile". Cuprinse în obiecte, ele pot fi extrase, degajate prin abstracţie din acestea, şi cunoscute tot aşa de bine, întrucât au aceiaşi natură. Ordinea cauzelor se confundă cu ordinea faptelor.

In afară de experienţă, adică de faptele constatate prin simţuri, şi de puterea de abstracţie prin care, din mai multe fapte complexe putem desprinde faptul elementar şi simplu a cărui transformare sunt, spiritul nostru nu are alte resurse şi instrumente de cunoaştere. Pentru a dovedi şi face cât mai clară această concepţie, Taine întreprinde acea vastă, migăloasă, erudită şi perspicace analiză a structurii şi mecanismului inteligenţei, prezentată în *De l'Intelligence*, opera filosofică principală la care a reflectat mai mult decât la toate celelalte. Pretinzând a face un studiu de psihologie, ştiinţifică bazată pe fiziologie, patologie, linguistică şi istorie, el caută să explice, după aceiaşi metodă experimentală întrebuinţată de ştiinţele exacte în studiul faptelor naturii — căci *fapte* sunt şi cunoştinţele noastre — mecanismul complicat al cunoaşterii. In această operă de excepţională însemnătate, dacă ne uităm că ea pune bazele psihologiei experimentale franceze, după cum s'a arătat, se vede abia toată înrâurirea adâncă pe care pozitivismul a avut-o asupra sa. El singur recunoaşte de altfel, cele trei mari teorii pe cari le datoreşte înaintaşilor pozitivişti: prima, foarte fecundă, e a lui Condillac, după care „toate ideile noastre generale se reduc la semne; a doua, asupra inducţiei ştiinţifice, aparţine lui Stuart Mill; a treia, asupra percepţiei întinderii, aparţine lui Bain; ...restul este nou, metode şi concluzii"[1]).

Impreună cu Condillac, Taine susţine că toată cunoştinţa noastră se reduce la senzaţii, se sprijină pe ele. Senzaţia este „evenimentul interior primordial care constitue cunoştinţele noastre", şi pe baza ei construeşte întreg edificiul vieţii mentale. Tot ceeace depăşeşte senzaţia, sau substitutul acesteia, *imaginea*, pe care o întâlnim în orice reprezentare, idee, previziune sau amintire, nu există în realitate.

Amintirile, actele de conştiinţă sau de raţiune, previziunile, nu sunt decât simulacre, fantome, halucinaţii, provocate chiar de către senzaţii. Ceva mai mult: pentru Taine, însăşi percepţia exterioară normală, este o simplă halucinaţie, al că-

1) De l'Intelligence, vol. I, p. 5.

rei prim moment este sensaţia. Intr'adevăr „ce este în noi, se'ntreabă Taine, când prin sensaţii luăm cunoştinţă de-un corp exterior"? O simplă fantomă, un simulacru halucinator, provocat chiar de acele sensaţii. Prin simpla sa prezenţă, sensaţia „implică o fantomă interioară care pare un obiect exterior". Fie că sensaţia este pur cerebrală şi naşte spontan fără ca nervul să fie excitat de-un obiect exterior, cum se 'ntâmplă în cazul sensaţiilor subiective, al visurilor şi hipnotismului, cari sunt tot atâtea percepţii exterioare false sau halucinaţii propriu zise; fie că sensaţia naşte în urma excitaţiei nervului printr'un obiect exterior căruia-i corespunde, ea implică aceiaşi fantomă interioară. „Din moment ce sensaţia este prezentă, restul urmează; prologul antrenează drama"[1]). Prin urmare, obiectele sunt simple fantome, iar percepţia exterioară veridică, normală, nu este altceva decât „*o halucinaţie adevărată*", „un vis din lăuntru care se găseşte în armonie cu lucrurile din afară"[2]). Astfel, halucinarea constitue însăşi viaţa noastră mentală, iar sensaţiile rămân singurul element real al cunoaşterii. Dacă în conţinutul acesteia întâlnim şi idei generale, nu însemnează că există o putere sau o facultate specială de cunoaştere, independentă de simţuri, care le-ar produce şi care ne-ar procura cunoştinţe mai complecte sau superioare celor implicate în sensaţii. Ideile generale, ideile socotite pure, în aparenţă cu totul detaşate de imagini, se datoresc puterii noastre de abstracţie, cari le elaborează însă tot din materialul concret al sensaţiilor sau imaginilor. Puterea de abstracţie este singura operaţie cu adevărat caracteristică spiritului nostru, şi constă în a desprinde şi izola din percepţia obiectelor şi fenomenelor naturii, o trăsătură, o latură, un caracter socotit esenţial; adică în a separa caracterele comune, elementele tipice, şi apoi a le totaliza, dându-le un nume global care le fixează. Astfel, ca să alegem un exemplu, ideia de *viaţă*, este o noţiune, *o abstracţie*, un cuvânt unic şi reprezentativ pentru numeroasele fenomene de nutriţie, asimilaţie, coordonarea părţilor, etc., observate la toate fiinţele vii. In realitate, acestui cuvânt nu-i corespunde nimic real, fiindcă nimeni n'a văzut vreodată *viaţa*. Este o pură abstracţie. Cuvintele desemnează deci un caracter sau grupuri de caractere cari se prezintă în mai multe cazuri, la mai multe obiecte reale sau la mai mulţi indivizi naturali.

1) De l'Intelligence, p. 71—72.
2) Ibid. p. 13.

Acestor caractere le corespund ideile, cari alcătuesc prin înlănţuirea lor un edificiu foarte complicat. In natură, caracterele generale nu sunt detaşate unele de altele, ci le fixăm noi cu ajutorul *semnelor*, al cuvintelor. Dar prin faptul că noi le putem grupa şi reprezenta printr'un nume unic, altfel spus că putem creia cuvinte, nu înseamnă că lor le corespund obiecte şi fiinţe reale, şi că sporeşte deci şi cunoştinţa noastră efectivă. Cuvintele cari reprezintă astfel de idei, nu sunt decât nume, abstracţii, *semne* cari arată operaţii ale spiritului. Cu ajutorul lor putem cunoaşte mai bine, dar în nici un caz mai mult decât se cuprinde în sensaţii. Iluzia că prin ele cunoaştem mai mult, se datoreşte tendinţei de a substanţializa cuvintele cari exprimă ideile generale, de a le da viaţă şi considera mai mult decât simple semne. Aşa s'au născut fantomele metafizice, cari sunt tot atâtea piedici în calea unei cunoaşteri pozitive nu numai a naturii, ci şi a structurii şi mecanismului cunoaşterii. „Toate ideile noastre generale se reduc la semne", afirmă Taine, şi o analiză scrupuloasă a sensului cuvintelor prin cari le numim, ne arată că ele nu sunt altceva în fond decât sensaţii sau imagini mentale de o anumită speţă.

Puterea de abstracţie prin cari ajungem la ideile generale nu este deci o facultate de cunoaştere propriu zisă, superioară simţurilor şi independentă, din moment ce prin ea nu adăugăm nimic în plus la datele acestora, ci numai le prelucrăm. Analiza psihologică, singura metodă valabilă pentru cunoaşterea inteligenţei noastre, nu descoperă nicăeri în viaţa mentală altceva în afară de sensaţii sau de substitutul acestora. Facultăţi speciale de cunoaştere nu există. Cuvinte ca cele de *facultate, capacitate, raţiune, voinţă, eu*, cari au jucat un însemnat rol în psihologia veche, trebuesc eliminate din cuprinsul acestei ştiinţe, fiindcă nu sunt decât nume comode, şi nicidecum esenţe misterioase şi profunde, cari s'ar ascunde şi ar dura sub fluxul evenimentelor trecătoarre. Dacă noi facem abstracţii, generalizăm, judecăm, raţionăm, construim obiecte ideale, etc., — şi acestea sunt principalele grupe de acţiuni cari, după Taine, constituesc cunoştinţele noastre — nu urmează că noi avem cunoştinţă, memorie, imaginaţie sau raţiune. Facultăţile în ele înşile, cu titlul de entităţi distincte, nu există; cuvintele prin cari le desemnăm sunt pure explicaţii verbale moştenite dela psihologii scolastici. A explica acţiunile de mai sus, operaţii proprii omului, însemnează a le desluşi ele-

mentele, a arăta ordinea în care stau, şi a fixa condiţiile naşterii şi combinării lor. Numai adoptând un asemenea punct de vedere pozitiv psihologia poate deveni o ştiinţă de fapte. Şi ea treube să ajungă o astfel de ştiinţă, fiindcă toate cunoştinţele sunt *fapte*, fapte de un anumit fel, şi trebuesc tratate ca atare. In explicarea lor, nu e nevoe să recurgem la ipoteza existenţei facultăţilor.

Prin analize psihologice succesive, spune Taine, ajungem la stabilirea materialelor spiritului, la fixarea elementelor ultime ale cunoaşterii: sensaţii, imagini, semne, din asociaţia sau conflictul cărora nasc toate cunoştinţele noastre. Odată lămurite acestea, e uşor să vedem felul cum ele se adună şi se îmbină: sensaţiile totale, constituite din grupuri de sensaţii elementare, se repetă în loburile cerebrale prin imaginile lor, cari, având proprietatea de a reînvia spontan, se asociază şi se evocă între ele formând grupe. După felul şi gradul afinităţii sau antagonismului lor, aceste grupe mai mult ori mai puţin complexe, constituesc percepţii exterioare, amintiri, previziuni, acte de conştiinţă propriu zise, etc.. In fine, semnele cari le rezumă şi le înlocuesc formează ideile generale, din a căror înlănţuire ies judecăţile generale. Iată elementele şi structura inteligenţei noastre. Edificiul cunoaşterii se aseamănă, după Taine, întocmai cu cel al unei catedrale, în care „ultimele elemente sunt grăunţe de nisip sau de silex aglutinate în pietre de diverse forme; ataşate două câte două sau mai multe cu mai multe, aceste pietre formează masse ale căror apăsări se echilibrează; şi toate aceste asociaţii, toate aceste presiuni se ordonează într'o vastă armonie"[1]). Oricât am analiza acest edificiu nu vom întâlni nicăeri subiectul, eul, raţiunea, voinţa, sufletul, spiritul, atâtea noţiuni recunoscute de un Maine de Biran şi de ceilalţi metafizicieni, prin cari ei explică amintita armonie. Toate aceste pretinse facultăţi şi esenţe, sunt cuvinte goale, fantome şi erori metafizice, cari trebuesc definitiv părăsite, fiindcă, după o analiză mai strânsă a sensului cuvintelor, ne convingem că nu există în realitate.

Cu un astfel de punct de vedere nu e de mirare că, după o cercetare demnă de un naturalist exagerat de scrupulos, Taine ajunge la afirmarea unui mecanicism psihic rigid, şi la o concepţie asociaţionistă a vieţii sufleteşti al cărei prim rezultat este complecta atomizare a spiritului. Intr'adevăr,

1) De l'Intelligence, vol. II p. 463 — 464.

spiritul se reduce după el la „un flux şi un fascicul de senzaţii, cari, văzute prin o altă faţă, sunt deasemenea un flux şi un fascicul de vibraţii nervoase"[1]). Perspectiva adoptată de Taine în explicaţia vieţii mentale, se apropie după cum se vede de teoria paralelismului psiho-fiziologic, care susţine că senzaţia şi mişcarea intestină a centrilor nervoşi este în fond acelaş eveniment, condamnat să apară veşnic sub două aspecte ireductibile, datorită celor două moduri în care e cunoscut: văzută prin punctul de vedere intern şi direct al conştiinţei, sensaţia totală se desface în sensaţii infinitezimale şi merge simplificându-se la infinit; văzut din afară, prin intermediul percepţiei exterioare, adică al simţurilor, acelaş eveniment apare sub forma de mişcări moleculare ale celulelor cerebrale, „şi intră astfel în clasa fenomenelor fizice". Nu poate fi vorba deci de o substanţă spirituală, de spirit ca entitate distinctă, sau de facultăţi autonome, cari ar asigura unitatea persoanei noastre morale. Această unitate este o armonie a elementelor amintite, un efect al acordului lor intern. „După cum corpul viu este un polipier de celule mutual dependente, tot aşa spiritul activ este un polipier de imagini mutual dependente, şi unitatea, în unul ca şi în celălalt, nu este decât o armonie şi un efect"[2]). Nu există prin urmare nici spirit, nici eu, şi nici alte facultăţi sufleteşti. In noi-înşine ca şi în natură, nu e nimic real în afară de cursul evenimentelor legate între ele. „Noţiunea de fapt sau eveniment singură corespunde la lucruri reale"[3]). Ideea aceasta are o deosebită însemnătate în gândirea lui Taine, şi este caracteristică pentru spiritul său ştiinţific şi pozitivist. Faptul că o accentuiază mereu, arată cât de mult voia acest gânditor pasionat de amănunt, să înlăture interpretările şi explicaţiile metafizice din cunoaşterea lumii morale ca şi a celei fizice. In ochii săi, astfel de interpretări şi explicaţii nu aveau mai mult decât valoarea unor iluzii, a unor ipoteze gratuite, cari după progresele evidente ale ştiinţelor pozitive nu mai aveau nici un rost.

Tot aşa după cum în cercetarea faptelor mentale Taine a urmărit să elimine orice ipoteze metafizice, şi îndeosebi explicaţiile pur verbale ale eclecticilor, — şi în cercetarea naturii el pretinde să înlăture orice concept metafizic.

1) De l'Intelligence. p. 7.
2) Ibid., p. 124.
3) Ibid., p. 349—351.

Dacă după spirit luăm în considerare natura, spune Taine, ne convingem că după cum substanţa spirituală este o fantomă creată de conştiinţa noastră, tot aşa substanţa materială este o fantomă creată de simţuri. Evenimentele fizice şi corpurile se reduc la mişcări, în afară de care nu există nimic real. Considerată în ea-însăşi, direct, iar nu indirect prin percepţia exterioară, mişcarea se reduce la o suită continuă de sensaţii infinit simplificate şi reduse. De aci fixează Taine importanţa concluziei că „evenimentele fizice, nu sunt decât o formă rudimentară a evenimentelor morale, şi ajungem astfel să concepem corpul după modelul spiritului. Unul şi celălalt sunt un curent de evenimente omogene pe cari conştiinţa le numeşte sensaţii, iar simţurile mişcări, şi cari, prin natura lor, sunt veşnic în curs de a pieri şi a renaşte. Alături de mănunchiul luminos cari suntem noi-înşine, sunt altele analoage cari compun lumea corporală, diferite ca aspect, dar aceleaşi în natură, şi ale căror ţâşniri rânduite (étagé) umplu, cu a noastră, imensitatea spaţiului şi a timpului. O infinitate de rachete, toate de aceiaşi speţă, cari, în diverse grade de complicaţie şi mărime, se înalţă şi se coboară din nou fără încetare şi etern în întunecimea vidului, iată fiinţele fizice şi morale; fiecare dintre ele nu sunt decât o linie de evenimente din cari nimic nu durează decât forma, şi ne putem reprezenta natura ca o mare auroră boreală. O curgere universală, o succesiune nesecată de meteori cari nu strălucesc decât pentru a se stinge şi a se reaprinde, şi a se stinge din nou fără încetare nici sfârşit, acestea sunt caracterele lumii; cel puţin, acestea sunt caracterele lumii în primul moment al contemplaţiei, când ea se reflectează în micul meteor viu cari suntem noi-înşine, şi când, pentru a concepe lucrurile, n'avem decât percepţiile noastre multiple indefinit adăugate capăt la capăt"[1]).

Acesta este un prim punct de vedere din perspectiva căruia avem viziunea lumii prezentată mai sus, Există însă şi un alt mijloc de a înţelege lucrurile, afirmă Taine, şi din acest al doilea punct de vedere, cari complectează pe cel dintâi, lumea ia un aspect diferit. Noi izolăm anume, prin abstracţie şi limbaj, forme persistente şi legi fixe cari rezumă o mulţime indefinită de întâmplări. Prin procedeul abstracţiei putem apoi reduce legile particulare stabilite, la legi mai generale şi mai puţin numeroase, pe acestea la altele, şi aşa mai

1) De l'Intelligence, p. 8—9.

departe, până ce natura „ne apare ca o pură lege abstractă care, desvoltându-se în legi subordonate, ajunge în toate punctele întinderii şi duratei la naşterea neîncetată a indivizilor şi la fluxul inepuizabil al avenimentelor"[1]. Această ultimă lege constitue obiectul final al ştiinţei, al cărei scop e tocmai „gruparea legilor experimentale cari rezumă toate faptele observate în universul nostru" şi reducerea treptată a mulţimii acestor fapte izolate şi accidentale, la o axiomă generală şi universală. Când ştiinţa va fi ajuns în posesia acestei legi supreme care condensează totalitatea legilor particulare ce cârmuesc fenomenele în nesfârşita lor diversitate, Taine afirmă că am izbutit să descoperim însăşi „unitatea universului".

Reprezintând formula ultimă a inteligenţei noastre, o astfel de lege nu ne spune nimic însă cu privire la însăşi esenţa universului, ea nu ne revelează o substanţă, o fiinţă sau o forţă de altă natură, superioară şi transcendentă lumii. Dar poate fi vorba de existenţa unei astfel de forţe sau fiinţe? Aşa cum o remarcă Jules Lachelier, ideia pe care Taine şi-o formează despre cauză, trebuia să-l ducă la naturalism şi în consecinţă la negaţia ideii de Dumnezeu. Intr'adevăr, dacă întotdeauna cauza unui fapt nu este şi nu poate fi decât un alt fapt, aşa cum susţine Taine, este evident că ultima raţiune a universului nu trebue căutată într'o gândire distinctă de suma faptelor ce-l alcătuesc, ci într'un fapt primitiv, cel mai simplu şi general din toate. Acest fapt pe care ştiinţa nu l-a descoperit încă, nu-i decât însăşi legea ultimă spre care năzueşte ea, „axioma eternă", „formula creatoare a cărei continuă desfăşurare alcătueşte, prin ondulaţiile sale inepuizabile, imensitatea universului". Această axiomă este cu adevărat Dumnezeul lui Taine[2]. Odată afirmat caracterul ei creator, existenţa unei fiinţe distincte de univers şi veghind asupra lui, devine inutilă. Experienţa nici nu ne spune ceva cu privire la o astfel de fiinţă. Aşa cum o cunoaştem pe baza ei, lumea se reduce la o nesfârşită serie de fenomene stăpânite de legi precise şi inflexibile. In ordinea fenomenelor universului totul e strict determinat, totul se reduce la o înlănţuire riguroasă de cauze şi efecte. Lumea pentru Taine este o teoremă care trăeşte, o maşină complicată care funcţionează după

1) De l'Intelligence, p. 10.
2) Vezi studiul despre Taine reprodus fragmentar în cartea „Essai sur Taine" de *V. Giraud.*

legi mecanice, riguroase și imuabile. Dincolo de acest determinism universal, nu cunoaştem nimic pozitiv, fiindcă simţurile nu ne dau decât fapte, iar abstracţia cauze, adică fapte mai generale. Ele nu întâlnesc nicăieri în cuprinsul naturii pretinsele cauze finale, prin cari s'ar asigura ordinea ei internă. Cauzele finale sunt simple iluzii, supoziţii incontrolabile cari n'au ce căuta în ştiinţe, ci pot forma cel mult preocuparea speculaţiilor metafizice. Or, Taine afirmă în repetate rânduri, că se opreşte în pragul problemei metafizice.

Deşi nu dispreţuim privirile generale asupra lucrurilor, — după propria mărturisire, Taine a iubit „dacă nu metafizica propriu zisă, cel puţin filosofia, adică vederile asupra ansamblului şi asupra fondului lucrurilor", — acest gânditor de rigid spirit ştiinţific critica orice alunecări metafizice în explicaţia faptelor, suspecta însăşi metafizica, datorită desigur şi desgustului trezit de abuzul speculativ al eclecticilor. De altfel, nu-i zdruncinase el orice temei din clipa în care nu admitea alte izvoare de cunoaştere în afară de experienţă şi abstracţie? Fără a o nega în mod categoric şi a-i contesta însăşi posibilitatea, Taine nu acordă afirmaţiilor acestei discipline, atât de preţuite de eclectici, mai mult decât valoarea unor simple supoziţii cari scapă controlului şi verificării noastre, şi cari nu pot în nici un caz constitui cunoştinţe propriu zise.

La început, când influenţa hegeliană asupra gândirii sale era mult mai puternică decât a pozitivismului, — şi incontestabil acestei influenţe îi datoreşte ideia unităţii ştiinţei, — el recunoaşte metafizicei o funcţie de coordonare a cunoştinţelor. „Dincolo de analizele inferioare, cari se numesc ştiinţe, şi cari reduc faptele la câteva tipuri şi legi particulare, poate fi o analiză superioară, numită metafizică, care va reduce aceste legi şi aceste tipuri la o formulă universală. Această analiză nu va desminţi pe celelalte, ci le va complecta". Primind dela fiecare ştiinţă în parte definiţia la care a ajuns, ea „va descompune aceste definiţii în idei sau elemente mai simple, şi se va strădui să le ordoneze în serii pentru a degaja legea care le uneşte. Ea va descoperi astfel că natura este o ordine de forme cari se chiamă unele pe altele şi formează un tot indivizibil". In cele din urmă, analiza metafizică va demonstra că „ordinea ideală în care se unesc elementele şi definiţiile, singură posibilă, este aceiaşi ca şi ordinea reală, observată, şi că lumea descoperită prin experienţă îşi găseşte astfel raţiunea

ca şi imaginea sa în lumea reprodusă prin abstracţie"[1]). Metafizica va continua şi întregi astfel ştiinţele

Mai târziu, după ce gândirea sa se orientează tot mai mult în sensul ştiinţelor pozitive şi al metodei întrebuinţate de acestea, rostul şi utilitatea metafizicei devin şi mai problematice. Taine tinde în cele din urmă să înlocuiască definitiv interpretarea metafizică a universului, printr'o explicaţie pur deterministă şi fizică. După felul în care înţelegea el cauzele — determinant pentru însăşi ideia ce ne-o formăm despre ştiinţă şi deci despre univers, cum o afirmă în prefaţa citată — nu e surprinzător că natura, compusă exclusiv din fapte şi evenimente, i-a apărut sub forma unui determinism universal şi absolut, a unei înlănţuiri mecanice de fenomene cari nu lasă nici cel mai mic loc libertăţii şi spontaneităţii spiritului. Era firesc să ajungă aci după extinderea metodei ştiinţelor pozitive dincolo de graniţele în cari ea e legitimă şi rodnică. Fără a afirma în mod categoric că acest fel de a vedea este ultimul cuvânt al cugetării sale — prea complexă şi imprecisă în aspiraţiile-i supreme, deopotrivă naturaliste şi idealiste — aceasta pare a fi totuşi tendinţa ei adevărată.

Iată în liniile ei principale concepţia generală a lui Taine asupra lumii, şi asupra naturii spirituale a omului.

Cu o astfel de perspectivă filosofică păşeşte el la studiul omului moral şi al creaţiunilor spiritului nostru, intreprinzând acele vaste anchete cari sunt scrierile sale de istorie, psihologie şi critică literară. La ce fel de concluzii poate ajunge, nu e greu de prevăzut. Omul şi creaţiile sale sunt în chip egal supuse determinismului universal. Pentru cunoaşterea lor amănunţită şi complectă, este necesar să întemeiem cele două ştiinţe morale particulare: *psihologia* şi *istoria.* Până ce cu ajutorul lor nu vom cunoaşte în mod pozitiv şi ştiinţific natura reală a omului moral, şi până ce nu vom determina în mod riguros legile activităţii sale, nu se va putea întemeia definitiv o religie, o morală şi o artă nouă, spre realizarea cărora trebue să tindem. Or, pentru a fi cu adevărat ştiinţe, psihologia va trebui să se sprijine pe fiziologie, patologie şi linguistică, iar istoria, pe întreaga istorie naturală, şi amândouă să întrebuinţeze metode riguroase de cercetare. Dacă Taine n'a dat adevărurilor pozitive ale istoriei o formă statistică, cum ar fi dorit, ci una

1) Les philosophes classiques du XIX-e siècle en France, pref.

vagă literară, este pentru motivul că nu există încă o ştiinţă a raselor.

Ideia determinismului ştiinţelor naturii, trebue să stea şi la temelia ştiinţelor morale, fiindcă omul moral nu e altceva decât „o prelungire a naturii", deosebită de celelalte fiinţe doar printr'o mai mare complexitate şi adâncită diferenţiere a organizaţiei interioare. „Putem considera omul, scrie el în prefaţa studiului asupra lui *La Fontaine*, ca un animal de speţă superioară cari produce filosofii şi poeme cam tot aşa cum viermii de mătase produc gogoşile lor, şi cum albinile îşi fac stupii". Taine mai spune undeva că „viciul şi virtutea sunt produse ca şi vitriolul şi zahărul, şi orice dat complex naşte din întâlnirea altor date mai simple, de cari depinde". Aşa fiind, filosoful trebue să procedeze exact în acelaş fel în care procedează naturalistul: „il pense à la morale, mais comme il pense à la chimie".

Intr'adevăr aşa procedează Taine în numeroasele sale studii de psihologie aplicată; fiindcă psihologie aplicată face şi în istoria socială şi politică, şi în istoria şi critica literară. Incă din faimoasa *Introducere* la *Istoria literaturii engleze*, precizase el că istoria este „o problemă de psihologie". Prin studiul istoriei literaturii şi operelor de artă ale unui popor, noi ajungem de fapt la cunoaşterea psihologiei sale.

Aplicând în studiul istoriei aceiaşi metodă pozitivă, ştiinţifică, orientată asupra faptelor şi a înlănţuirii lor riguroase, Taine va explica instituţiile, obiceiurile, arta, ideile morale, filosofice şi religioase, prin anumiţi factori, susceptibili de o exactă determinare. *Rasa, mediul* şi *momentul* istoric sunt cele trei mari forţe cari determină producerea operelor de artă ca şi ivirea marilor personalităţi creatoare. Civilizaţia şi cultura unui popor sunt în funcţie de aceşti factori determinanţi, caracterul lor specific se explică prin intima lor întrepătrundere.

Fiindcă arta şi literatura sunt documente pentru a studia psihologia popoarelor, critica şi estetica vor folosi tot o metodă experimentală, strict pozitivă. Cu toate că în filosofia artei, influenţa hegeliană se face mai simţită decât în toate celelalte domenii, Taine nu renunţă la teoria acţiunii determinante a factorilor stabiliţi mai înainte. Estetica trebue să devină o ştiinţă pozitivă, fiindcă arta, — a cărei preocupare este imitaţia voit inexactă a naturii, cu scopul de a evidenţia anumite carcatere esenţiale şi dominante insuficient vizibile în

cuprinsul acesteia, — este produsă de aceiaşi factori cari hotărăsc şi caracterul indivizilor, şi al popoarelor.

Astfel, determinismul existent după Taine în tot cuprinsul naturii, este tot aşa de rigid şi în lumea spiritului. Pretutindeni nu întâlnim decât necesitatea şi implacabila domnie a legilor fixe, iar omul nu e decât o maşină, mai complicată decât celelalte.

Ernest Renan

Ernest Renan s'a născut în 1823 la Tréguier. Tatăl său murind de timpuriu, el a fost crescut în prima perioadă a vieţii de mama şi sora sa Henriette, mai în vârstă decât el cu 12 ani. Influenţa acestei femei, de-o excepţională distincţie şi puritate morală, asupra caracterului şi gândirii lui Renan, a fost foarte întinsă şi fecundă. Inconjurat din fragedă copilărie numai de femei şi preoţi, el a fost îndreptat spre cariera preoţească. Urmează seminariile pregătitoare de preoţi. Din cauza chipului frivol şi monden de a înţelege religia al preoţilor seminarului Saint-Nicolas du Chardonnet din Paris, îndoiala se strecoară în sufletul său, format în credinţa simplă, naivă şi curată pe cari a cunoscut-o în seminarul din Tréguier. Lectura operelor lui Hegel şi a altor filosofi germani, precum şi studiul filologiei semite început la seminarul din Saint-Sulpice, îi adâncesc şi înrădăcinează tot mai mult îndoiala, aşa încât Renan părăseşte definitiv gândul de-a se consacra vieţii preoţeşti (1845). Dacă în anii îndoelilor sale, el a putut suporta marea criză morală prin care a trecut, aceasta o datoreşte, după propria sa mărturisire, numai sprijinului şi înţelegerii afectuoase pe cari le-a găsit la sora sa Henriette.

Prietenia cu *M. Berthélot*, care va dura toată viaţa, este de-o netăgăduită însemnătate în desvoltarea vieţii intelectuale a lui Renan. Acest tânăr şi savant prieten îi arată marea valoare a ştiinţelor fizice şi naturale, perspectivele pe cari progresul ştiinţei pozitive le deschide omenirii, şi posibilităţile de reformă a societăţii omeneşti după principiile raţiunei.

In această direcţie de preocupări, pe care i-a sugerat-o Berthélot, va rămâne definitiv angajată cugetarea lui Renan; multe din problemele discutate cu prietenul său, vor forma substanţa meditaţiilor de o viaţă întreagă.

După o rodnică activitate desfăşurată în numeroase do-

menii, Ernest Renan trece în linişte ultimul examen de conştiinţă. Priveşte în urmă cu resemnată seninătate: e mulţumit! „J'ai fini ma tâche, je meurs hereux. Il n'y a rien de plus naturel que de mourir. Acceptons la loi de l'univers". Firul vieţii sale, brăzdată de mari avânturi şi continue îndoeli se curmă în 1892.

Alături de contemporanul său Hippolyte Taine, Ernest Renan este una dintre inteligenţele superioare şi caracteristice ale secolului trecut. Fire de o rară complexitate sufletească şi de o excepţională fineţe intelectuală, acest aristocrat al spiritului, care prefera pronunţării dogmatice surâsul fin, tăcut, „implicând în fond cea mai înaltă filosofie", trăeşte toată drama spirituală a unui secol, sfâşiat de îndoeli în urma pierderii credinţei şi a suprematiei ştiinţelor pozitive, incapabile totuşi a satisface aspiraţiile metafizice ale omului. In nici o altă viaţă poate, nu se oglindeşte mai bine decât în aceia a lui Renan criza omului secolului trecut, („secolul ştiinţelor") care-şi pierde credinţa religioasă şi certitudinea metafizică, fără posibilitatea de a le înlocui cu alte idealuri, în aceiaşi măsură vrednice de o deplină încredere. Cel puţin în această direcţie, viaţa de elanuri şi îndoeli a marelui sceptic închide o adâncă semnificaţie.

De o curiozitate atât de întinsă şi variată, cum numai la minţile cu totul superioare poate fi întâlnită, autorul celebrei *La vie de Jésus* nu şi-a orientat activitatea intelectuală într'o singură direcţie, ci a îmbrăţişat cu viu interes aproape toate domeniile ştiinţelor spiritului. In filologie, istoria şi critica religiilor, în filosofie şi morală, pretutindeni această vastă inteligenţă a lăsat opere remarcabile. Prin universalitatea preocupărilor şi refuzul de-a se închide în graniţele unei singure discipline, Renan este unul dintre reprezentanţii acelui diletantism de superioară calitate, care măsoară supleţea şi virtuozitatea spiritului francez, caracterizat prin gustul ideilor generale şi studiul de predilecţie al omului moral.

Cu toată varietatea preocupărilor, — şi numai ţinând seama de toate aspectele sub cari s'a relevat poate fi apreciat cum trebue un spirit de înălţimea lui — opera lui Renan are totuşi o vizibilă unitate interioară. Intr'adevăr, oricât de numeroase sunt variaţiile gândirii sale în decursul unei vieţi care-a cunoscut dureroase crize sufleteşti, sunt totuşi unele tendinţe generale permanente, unele idei constante cari formează spiritul unitar al întinsei opere. Aceste tendinţe şi idei, ade-

văratul fir roşu cari străbate întreaga-i muncă intelectuală, legând momentele ei principale, sunt tocmai ideile filosofice, schiţate încă dela începutul activităţii, în opera sa filosofică principală *l'Avenir de la Science*, scrisă în 1848 şi publicată abia în 1890. Fără a fi un filosof sistematic — Renan dispreţuia sistemele închise şi rigide, nepotrivite vieţii şi nuanţelor ei infinite, — în această operă plină de entuziasme naive şi de confuziile tinereţii impetuoase, sunt trasate liniile mari şi permanente ale activităţii sale viitoare, celelalte scrieri cu caracter filosofic, *(Dialogues philosophiques, Fragments philosophiques, Drames philosophiques, Réforme intelectuelle et morale)*, fiind prea puţin schimabte în conţinutul lor. Pe baza ei şi a acestora vom încerca să degajăm filosofia lui Renan.

Mediul intelectual în care s'a format cugetarea autorului *„Originilor creştinismului"* a fost acelaş pe care l-a cunoscut şi Hippolyte Taine, şi aceleaşi au fost în linii mari şi influenţele filosofice streine exercitate asupra acestor două spirite de elită. Unul ca şi celălalt se resimt puternic de înrâurirea pozitivismului şi istorismului secolului trecut, şi amândoi păstrează în gândire urme adânci din contactul cu filosofia hegeliană, care se bucură în aceia vreme de un prestigiu excepţional atât în cultura franceză cât şi în mediul de cultură anglo-saxon.

Prin comunitatea atmosferei spirituale în cari s'au format şi tendinţele generale ale timpului, se explică în mare măsură încrederea deopotrivă de adâncă la amândoi, în valoarea şi progresele incontestabile ale ştiinţei ca şi în importanţa rezultatelor ei.

Dela începutul activităţii intelectuale, Ernest Renan mărturiseşte încrederea fermă în ştiinţă şi în viitorul ei luminos. Această încredere care ia forma unui adevărat cult, nu l-a părăsit niciodată, astfel că spre sfârşitul vieţii poate spune cu deplină seninătate, privind în urmă, că dac'ar fi să înceapă din nou, ar face încă odată ceeace a făcut în atâtea decenii dearândul. Renan este convins că numai prin cultivarea asiduă a ştiinţei vom putea ajunge la cunoaşterea adevărului, care trebue să fie ţinta tuturor străduinţelor şi preocupărilor omului. Chiar dacă nu ne poate revela în întregime adevărul, în orice caz numai ştiinţa ne fereşte de erori. Cultivarea ei va constitui totdeauna satisfacţia cea mai complectă şi înaltă a curiozităţii noastre intelectuale.

In afara acestor mari şi neegalate merite, suficient de

puternice pentru a justifica încrederea nețărmurită în viitorul ei și inspiratele elogii pe cari i-le aduce Renan, știința mai are un alt imens avantagiu, poate cel mai însemnat dintre toate: „ea va procura totdeauna omului singurul mijloc pe care-l are de a-și îmbunătății soarta". Este aceiași credință la care ajunsese în cele din urmă și Taine, când recunoștea că „obiectul oricărei cercetări și al oricărui studiu este de a scădea durerea, de a spori bunăstarea, de a îmbunătăți condiția omului". Dacă la început Renan credea că savantul este un simplu spectator în univers, și că „lumea nu-i aparține decât ca obiect de studiu", cu timpul, solicitat de împrejurări și evenimente, el meditează planul unei reforme intelectuale și morale, și ajunge ca și Taine la o concepție tot mai umană a științei, care nu-și are scopul în ea-însăși, ci e menită a sta în serviciul omului".

Numai știința poate face pe om perfect și fericit, și numai progresul științific va introna moralitatea în omenire. Omul format în disciplinele ei, afirmă Renan, este superior, este mai bun decât omul instinctiv al epocilor de credință. „El este ferit de erorile în cari ființa incultă este antrenată. El este mai luminat, comite mai puține crime, este mai sublim și mai puțin absurd"[1]). Obiecția că toate acestea nu fac cât paradisul pe care știința ni-l răpește, nu e întemeiată. „Qui sait d'abord si elle nous l'enlève? Et puis, après tout, on n'appauvrait personne en tirant de son portefeuille les mauvaises valeurs et les faux billets. Mieux vaut un peu de bonne science, que beaucoup de mauvaise science"[2]).

Pe lângă faptul că ea singură promovează progresul în toate domeniile, Renan crede împreună cu A. Comte, că numai știința poate da omenirii *un simbol* și *o lege* de viață fără de cari ea nu poate trăi. Pentru acest puternic și serios motiv, în concepția autorului „Reformei intelectuale și morale", care continuă ideologia reformatoare a întregului curent pozitivist, științei îi revine o misiune de capitală importanță: aceia de *a da omenirii organizarea morală și politică de care ea are nevoie*. Rațiunea, adică știința va trebui de aci înainte să guverneze lumea, și după principiile ei va trebui reformată societatea. Fiindcă toate căile duc la „dreptul rațiunii de a reforma societatea prin știință rațională și cunoașterea teo-

1) l'Avenir de la Science, p. XIX.
2) Ibid, p. XIX.

retică a ceeace este", Renan va susţine, ca şi Saint-Simon şi Auguste Comte, că reprezentanţii ştiinţei, singurii oameni formaţi în spirit critic şi cunoscători competenţi ai marilor interese umane, vor constitui puterea spirituală a viitorului. Savanţii vor lua locul preoţilor, rolul acestora fiind s'a terminat odată cu acela al religiei, din clipa în care ştiinţele moderne în ansamblul lor au dovedit că *nu există supranatural*. Ştiinţa va lua locul religiei pentru a împlini *în felul său* aceiaşi operă de conducere şi organizare a lumii, iar savanţii cu drept cuvânt se vor aşeza în fruntea societăţii, şi împreună cu filosofii, artişti şi poeţii, servitori dezinteresaţi ai idealului, ei vor fi preoţii viitorului. „*A organiza ştiinţific* omenirea, acesta este ultimul cuvânt al ştiinţei moderne, aceasta este îndrăzneaţa, dar legitima sa pretenţie"[1]). Nu este deci o exagerare a spune că ea închide viitorul umanităţii, că-i poate arăta destinul şi mijloacele prin cari îşi va ajunge scopul. Raţiunea va înlătura pasiunea şi capriciul, şi într'o zi, după organizarea omenirii, *va organiza chiar pe Dumnezeu;* vis chimeric desigur, dar la care Renan se gândeşte totuşi.

Nimeni n'a ridicat un imn mai călduros ştiinţei, şi nu i-a arătat un mai desăvârşit devotament decât acest frământat scriitor. Cultul pe care i-l păstrează are în sine o semnificaţie care nu trebue trecută cu vederea. In judecarea lui Renan şi a operei sale, nu poate fi neglijată criza religioasă prin cari a trecut, şi nici amănuntul că el a fost predestinat preoţiei, părăsită de timpuriu pentru a-şi cuceri toată libertatea de spirit. Ştiinţei, pe care o îmbrăţişează în locul credinţei îi arată aceiaşi devoţiune, şi o va privi totdeauna ca pe o religie în stare a răspunde celor mai înalte tendinţe ale spiritului uman. „Religia mea, spune el către sfârşitul vieţii, a fost totdeauna progresul raţiunii, adică al ştiinţei"[2]). Ştiinţa are o funcţiune cu adevărat religioasă, şi ea merită a fi cultivată numai în măsura în care poate înlocui religia şi poate cerceta ceeace revelaţia pretinde a învăţa. „Ştiinţa, arta şi filosofia n'au valoare decât în măsura în care sunt lucruri religioase, adică întru atâta întrucât ele procură omului pâinea spirituală pe care i-o procura altădată religiile şi pe cari ele nu i-o mai pot da"[3]). In cercetarea pasionată a adevărului, în contemplarea frumosului şi practica dezinteresată a

1) L'Avenir de la Science p. 37.
2) L'Avenir de la Science, p. VII.
3) Ibid, p. 38.

binelui dictat de conştiinţa morală, crede Renan să găsească bucurii mai intense şi mai durabile chiar decât cele asigurate de credinţa religioasă, pierdută pentru totdeauna.

In ştiinţă îşi găseşte fostul seminarist refugiul ultim, şi ea va fi noua sa divinitate, capabilă a înlocui pe cea veche şi a satisface aspiraţiile nepotolite ale unui suflet stăpânit de adânca, irezistibila *nevoie de a crede* în ceva.

E necesar să precizăm însă ce înţelege, şi care este pentru Renan ştiinţa menită a suplini cu succes funcţiile complexe şi delicate ale religiei, şi a asigura omului aceleaşi substanţiale satisfacţii morale. Prin felul său original de a o înţelege, se vede abia toată deosebirea de structură sufletească şi de concepţie care-l desparte de vechii pozitivişti în frunte cu Auguste Comte, ca şi de rigidul Taine.

Incomparabil mai suplu şi mai variat decât aceştia în înţelegerea lucrurilor, Renan nu împărtăşeşte concepţia raţionalistă carteziană a ştiinţei, însuşită de întemeetorul pozitivismului şi într'o largă măsură chiar de Taine. Cu toate că e un raţionalist, şi încă unul entuziasmat de progresele ştiinţei moderne, raţionalismul său nu ignoră şi nu dispreţueşte „lucrurile inimii şi ale imaginaţiei", faţă de cari acest distins intelectual are cea mai deplină înţelegere. Ştiinţa nu se reduce la tipul matematic şi fizic, iar metoda experimentală, dacă a dat rezultate excelente în studiul faptelor naturii, nu înseamnează că poate fi extinsă în toate domeniile cunoştinţei omeneşti, cum greşit a crezut-o Comte, care prin generalizarea ei a ajuns la o concepţie îngustă şi simplistă a ştiinţei spiritului şi umanităţii. Spirit de fineţe prin excelenţă, preţuind plasticul, individualul, nuanţele, şi neocolind aspectele mai puţin clare ale lucrurilor, Renan şi-a dat seama că în domeniul realităţii morale nu sunt valabile aceleaşi procedee riguroase, aceleaşi delimitări strict logice, posibile în explicaţia fenomenelor naturii. In studiul faptelor morale, infinit mai complexe şi nuanţate, nu vom ajunge la nici un rezultat prin metoda demonstraţiei rigide şi a cercetării experimentale. Impreună Taine, Renan credea că şi în ştiinţele morale se poate ajunge la rezultate tot aşa de sigure şi definitive ca şi în celelalte ştiinţe, dar nu procedând în felul lui Comte, ci întrebuinţând cu totul alte procedee, potrivite naturii şi caracterelor specifice faptelor studiate de aceste ştiinţe.

Istoric şi filolog consumat, Renan a putut mai repede observa că în lumea faptelor sufleteşti şi morale întâlnim o

varietate imprevizibilă, că aci nu se pot da explicaţii propriu zise, şi nici formula legi precise; cu atât mai mult, cu cât progresul spiritului ştiinţific a dovedit că nici chiar legile lumii fizice nu sunt formule de-o rigoare absolută. Legile prea precise sunt false, şi orice sistem închis este întrucâtva incomplect .Până în cele din urmă se va recunoaşte, spune el, „că prea marea precizie în lucrurile morale este tot aşa de puţin filosofică pe cât este de puţin poetică... Un om prea consecvent în sistemul său de viaţă este în mod sigur un spirit îngust"[1]). Demonstraţia logică nu e cel mai bun instrument al unei cunoaşteri subtile şi profunde. Raţionând cât se poate de logic, e posibil ca în ştiinţele morale, chiar pornind dela principii adevărate, să ajungem la concluzii cu totul false. Aceasta, din cauză că „logica nu sesizează nuanţele; or adevărurile ordinei morale rezidă în întregime în nuanţe". Demonstraţia logică e desigur valabilă în geometrie, fiindcă această ştiinţă se formulează în axiome şi teoreme. Ea nu mai este însă valabilă în alte domenii, fiindcă, spune Renan, „*în altă parte vagul este adevărul*". Rezultatele criticei *nu se probează* în felul adevărurilor matematice şi fizice. In ordinea vieţii morale, legile fiind de-o natură delicată şi prezentându-se altfel decât în ştiinţele fizico-matematice, „argumentaţia logică nu e nimic, şi fineţea de spirit e totul". Ceeace contează în acest domeniu sunt nuanţele, consideraţiile delicate, observarea fină a faptelor, calităţi esenţiale şi proprii criticului literar, dar cu totul străine spiritului geometric, căruia din acest motiv îi scapă adevărul.

Distincţiunile acestea atât de bogate în urmări, Comte le-a ignorat. Spirit geometric şi simplist, lipsit complect de cultură filologică şi literară, el n'a priceput nimic din ştiinţele umanităţii, fiindcă înţelegea ştiinţa în felul lui Galilei, Descartes şi Newton, şi vedea în matematici şi fizică singurul model al cunoaşterii ştiinţifice. Generalizând metoda acestor ştiinţe în toate ramurile cunoaşterii, era firesc ca gânditorul pozitivist de erudiţie istorică, să ajungă la acea explicare simplistă a legilor societăţii şi a evoluţiei spiritului uman, care constitue filosofia pozitivistă.

Cu totul alta era însă concepţia lui Renan despre ştiinţă, care va trebui într'adevăr să dea omenirii un simbol şi o lege de viaţă. Adevărata ştiinţă a spiritului uman, ignorată de vi-

1) L'Avenir de la Science, p. 100.

ziunea geometrică a lui Comte, trebue să fie *istoria spiritului uman*, care nu e posibilă decât prin studiul răbdător şi filologic al operelor produse de acesta în diferitele lui vârste. Adevăraţii întemeietori ai spiritului ştiinţific modern sunt filologii, fiindcă filologia este *„ştiinţa exactă* a lucrurilor spiritului". Ea este faţă de ştiinţele umanităţii, ceeace sunt fizica şi chimia faţă de ştiinţa filosofică a corpurilor. Filologia şi istoria vor forma de aci înainte însăşi baza ştiinţelor umanităţii, şi aprofundării lor le va consacra Renan o mare parte a vieţii sale. „Studiul devenirii vieţii umane în toate domeniile prin studiul filologic al operelor spiritului uman" este de o însemnătate fundamentală. Filologia şi istoria, mai cu seamă istoria religiilor, trebue să formeze preocuparea de căpetenie a oricărui psiholog adevărat. Psihologia nu trebue să-şi limiteze cercetările numai la viaţa individului, ci să se ridice şi la cunoaşterea omenirii, odată ce imensa desvoltare a cercetărilor istorice dela începutul sec. XIX, a arătat în mod definitiv că există o viaţă a umanităţii, după cum există şi una a individului. Tot ceeace trăeşte are o istorie; individul ca şi omenirea. Este marele merit al lui Hegel de a fi arătat, mai mult decât Vico, Montesquieu şi Herder, că „istoria nu este o serie de fapte izolate, ci o tendinţă spontană către un scop ideal; că perfectul este centrul de gravitate al omenirii, ca şi a tot ce trăeşte". „Istoria va fi a unei fiinţe care se desvoltă prin forţa sa internă, creindu-se şi ajungând prin trepte diverse la plina posesiune de sine"[1]).

De aceia, numai metoda istorică ne poate da cunoştinţe în adevăr complecte şi precise despre om şi despre spirit. Orice lucru, orice fiinţă care este într'o continuă devenire, trebuesc privite în perspectivă istorică; numai istoria lor, este cu adevărat ştiinţa lor. Or, cum nimic nu e stabil în natură, ci totul se găseşte într'o continuă, eternă devenire, se înţelege că toate ştiinţele nu sunt decât forme variate ale istoriei. Fiecare ştiinţă în parte, are menirea de a ne arăta o perioadă din istoria existenţei, o etapă a evoluţiei cosmice. In ultima analiză, rezultatele ştiinţelor morale se reduc la istorie, ştiinţa spiritului uman fiind însăşi istoria lui. Tot „istoria este adevărata formă a ştiinţei limbilor".

Renan împinge aşa de departe istorismul, încât ajunge

1) Ibid. p. 173.

să conceapă însăşi ştiinţa pozitivă după chipul celei istorice. Cunoştinţele noastre sunt incerte şi relative. Legile cele mai precise şi generale evoluiază, după cum reiese din revizuirea principalelor legi ale fizicei. Şi e natural să fie aşa, din moment ce nu există două fapte cari să se petreacă exact în acelaş mod.

Evident, singurele cunoştinţe în adevăr sigure rămân tot numai cele procurate de ştiinţele pozitive ale naturii.

Prin modul acesta suplu şi original de a înţelege ştiinţa, Renan se depărtează considerabil de ideile pozitivismului, atât de răspândite în timpul său, apropiindu-se în schimb tot mai mult de modul în care filosofia contimporană concepe ştiinţa. De altfel, în multe privinţe el anticipează cugetarea vremii noastre, şi pregăteşte trecerea dela pozitivism la idealism[1]).

Oricum ar înţelege-o însă, ştiinţa, care în esenţă nu e altceva decât progresul raţiunii, rămâne cea mai mare cucerire a spiritului modern. Nimic nu-i poate micşora sau zdruncina încrederea absolută în valoarea şi viitorul ei strălucit. Ştiinţa este o religie, şi merită a constitui un scop al vieţii.

Dacă ştiinţa poate şi trebue să ia locul religiei, după ce s'a dovedit că nu există supranatural, cu atât mai mult ea va putea înlocui filosofia. Unul dintre idealurile constante ale lui Renan a fost şi acesta: ştiinţa să devină filosofie, şi cele mai înalte rezultate, să rezulte din analiza cea mai scrupuloasă a amănuntelor. Eroii ştiinţei sunt numai aceia cari, capabili de speculaţiile cele mai înalte, au totuşi energia de a se mărgini la o strictă constatare a faptelor, ocolind orice fel de generalizări anticipate. Format în disciplina severă a cercetărilor istorice şi filologice, Renan dispreţuia sistemele de concepte foarte logice, dar cu totul streine de varietatea plastică a existenţei, şi nu avea nici o încredere în speculaţia abstractă şi vaporoasă a metafizicei pure, lipsită de contactul cu realităţile vii şi concrete. Dacă obiectul filosofiei este să ne arate desvoltarea universului ca şi a umanităţii, care e în veşnică *devenire,* această desvoltare n'o putem cunoaşte decât cu ajutorul ştiinţelor, iar nu prin demonstraţia pur speculativă, prin dialectica formelor goale ale spiritului. Gândirea trebue bazată pe erudiţie, timpul metafizicei abstracte, al ontologiei fără nici un raport cu faptele fiind depăşit de veacul

1) Vezi studiul lui *D. Parodi:* „E. Renan et la philosophie contemporaine" din volumul „Du positivisme à l'idealisme" Paris, 1930.

al XIX-lea, pentru care filosofia este chiar istoria teoretică a spiritului uman.

Sub înrâurirea puternică a hegelianismului şi istorismului veacului său, Renan va afirma că „timpul nostru este istoric şi nu metafizic". „Trăsătura caracteristică a veacului al XIX-lea, afirmă el, este de a fi substituit metoda istorică, metodei dogmatice, în toate studiile relative la istoria spiritului uman". Acesta este marele progres al criticei, progresul gândirii moderne însăşi; substituirea categoriei *fiinţei*, prin categoria *devenirii*, a absolutului prin relativ, a imobilităţii prin mobilitate. Inainte de progresul ştiinţelor istorice, totul se considera ca *fiind;* acum, totul ca *făcându-se*[1]). In *devenirea* eternă, este zadarnic a cauta *stabilul*. Timpul este factorul universal, şi evoluţia lui constitue totul. „Sufletul este devenirea individuală, după cum Dumnezeu este devenirea universală".

Adevărul nu-l putem dobândi decât prin ştiinţă, prin studiul naturii şi al istoriei, fiindcă numai ştiinţa descopere fenomenele şi legile lor, mijlocindu-ne astfel cunoaşterea reală a lumii. De aceia, ştiinţele exacte, naturale şi mai ales istorice, vor înlocui speculaţia abstractă. Ştiinţele particulare, cari la început erau cuprinse în filosofie, abia mai târziu separându-se de trunchiul ei, vor răspunde într'o zi tuturor chestiunilor filosofice. Astfel, ca să alegem un exemplu dat de Renan, problema *originii omenirii* care l-a preocupat de când a început să gândească, se împarte în mai multe chestiuni subordonate, pe cari le vor cerceta deosebite ştiinţe particulare cum sunt: etnografia, geografia, fiziologia, psihologia, filologia şi istoria. Acestea vor înlocui cu drept cuvânt speculaţia abstractă, întrucât sunt cercetări ştiinţifice, şi nu meditaţii metafizice. Superioritatea ştiinţelor particulare este evidenţă; ele singure ne dau cunoştinţe complecte şi precise despre om şi despre spirit *Filologia* de pildă, este ştiinţa care ne procură dovezile cele mai exacte şi convingătoare despre evoluţia psihologică a omenirii. Iar istoria religiilor, disciplină foarte cultivată de Renan, ne arată mai bine decât orice dialectică abstractă prezenţa afectivă a Divinităţii în spiritul omului. Departe de a fi fabule absurde, mitologiile sunt poeme divine, în cari popoarele primitive şi-au concretizat în chip atât de plastic gândurile lor asupra lumii suprasensibile. Raţiunea trebue să se recunoască în aceste admirabile filosofii ale spontaneităţii, ca

1) L'Avenir de la Science, p. 182—183.

şi în toate creaţiunile omenirii. Renan nu neagă în mod absolut posibilitatea filosofiei, ci contestă doar posibilitatea şi legitimitatea ei ca *ştiinţă autonomă*. Metafizica, filosofia în genere, nu este o ştiinţă particulară, adăugată celorlalte, ci „rezultatul general al tuturor ştiinţelor", sistematizarea şi încoronarea lor. Fireşte, prin faptul şi poezie; ea trebue pusă prin urmare în categoria acestora.

Cu toate rezervele sale faţă de filosofie, — şi Renan are în vedere o anumită filosofie: aceia care nu păstrează contactul cu ştiinţa, şi desconsideră în explicaţiile ei datele precise ale acesteia, — un spirit atât de exigent şi pătrunzător ca al său nu se putea mulţumi numai cu explicaţiile ştiinţei. Oricât de mari şi bogate în urmări ar fi cuceririle ei incontestabile, ştiinţa este incapabilă totuşi să dea răspunsuri satisfăcătoare tuturor problemelor cari frământă spiritul omenesc. Dacă în primul său entuziasm credea că noua divinitate va putea organiza totul, după o lungă experienţă de viaţă şi de gândire, Renan pare a se convinge că sunt chestiuni, de importanţă vitală pentru om, cărora ştiinţa nu le dă nici un răspuns. Ceva mai mult: uneori i-se pare că „cu cât ştiinţa lămureşte mai bine lucrurile din jurul nostru, cu atât mai mult întunecă ea destinul nostru". Limpezirea întrebărilor legate de acest destin, trebueşte căutată prin urmare în altă parte decât în ştiinţă. Şi odată ce existenţa supranaturalului care justifică valoarea religiei, este categoric negată, unde ar putea fi găsită decât în filosofie? Mai precis: în metafizică.

Renan, întocmai ca şi Taine, are o metafizică, pe care însă dintr'o prea mare prudenţă, se fereşte s'o prezinte într'o formă dogmatică, gândirea sa ezitând, reţinută de îndoeli, în faţa problemelor ultime. Dogmatismul de altfel, în orice fel s'ar prezenta, i-se pare o eroare. Credinţa prea ortodoxă şi dogmatică a musulmanilor, n'a fost oare piedica principală în calea desvoltării ştiinţei şi a gândirii lor filosofice? [1]). Spiritul critic şi chiar sceptic, este preferabil. După ce-am schiţat concepţia ştiinţei, e lesne de întrevăzut care va fi perspectiva sa metafizică asupra universului. Vom prezenta-o în linii generale.

Universul este într'o continuă transformare şi creaţiune. Lumea nu este opera unui spirit creator, a unui Dumnezeu exterior şi transcendent ei, care ar conduce-o după un plan

1) Vezi Averroès et l'Averroïsme.

prestabilit, ci e desvoltarea spontană şi infinită a unui principiu interior, aşa cum o arată filosofia hegeliană, care oferă o explicaţie mai justă şi verosimilă a existenţei, decât teologia creştină. Există o forţă intimă, un resort secret care împinge posibilul să existe, o conştiinţă obscură a universului care tinde către o împlinire.

Dintr'o profundă necesitate interioară, evoluţia universului duce la progresiva realizare a idealului; fiindcă universul nu e o agitaţie zadarnică, ci lucrează la o operă misterioasă, are un ţel ideal, urmăreşte un scop divin: „scopul lumii este ca raţiunea să domnească" [1]). Cu cât raţiunea va pătrunde mai adânc şi efectiv opera de neîntreruptă creaţie a lumii, dirijând procesul devenirii universale şi organizând treptat totul, cu atât mai mult Dumnezeu va fi o realitate. El *se face* prin însăşi această devenire universală nelipsită de o anumită finalitate internă. In prezent Dumnezeu există mai mult ca un *ideal*. Realizarea acestui ideal, nesigură, fluctuantă, până la urmă va reuşi totuşi.

Divinul, existent în orice lucru se revelează mai vizibil decât oriunde în omenire. Chiar dacă omenirea nu are un rol central în univers, ca acela prea categoric atribuit de Hegel, — deoarece s'ar putea ca evoluţia umană să nu aibă mai multă consecinţă decât muşchiul sau lichenul care acoperă orice suprafaţă umedă — istoria omului păstrează totuşi pentru noi un primat indiscutabil, „fiindcă singură omenirea, pe cât ştim, crează conştiinţa universului" [2]).
In om abia, forţa vitală, spiritul obscur care pătrunde totul parvine la o clară conştiinţă de sine. Impotriva materialismului mecanic al savanţilor dela finele sec. XVIII, una dintre cele mai mari erori, Renan afirmă că legea umanităţii este „autonomie perfectă, creaţie intimă, viaţă într'un cuvânt" [3]).

Omul participă la evoluţia conştiinţei universale prin ştiinţă, religie, artă, şi moralitate deopotrivă, adică prin efortul dezinteresat către ideal. Sub această formă a adevărului, binelui şi frumosului se revelează divinul în noi. Arta şi moralitatea sunt solidare, una putând apare sub forma celeilalte. Astfel „omul virtuos este un artist care realizează frumosul într'o

1) Dialogues philosophiques, p. XIV.
2) L'Avenir de la Science, p. XIII.
3) Ibid. p. 173.

viaţă omenească, cum statuarul îl realizează în marmură, muzicianul prin sunete..." [1]).

Dar este oare sigură realizarea idealului, maî cu seamă sub forma progresului moral?. Renan are multe şi grele îndoeli. Nu se îndoeşte însă de un lucru: perfecţiunea intelectuală şi morală, prin cultul şi progresul ştiinţei, este adevăratul scop al omenirii. In nici un caz liniştea, fericirea. Urmărirea dezinteresată a idealului va rămâne religia adevărată, religia eternă.

---

1) Ibid. p. 354.

Neocriticismul

Charles Renouvier

O concepţie filosofică critică şi originală, exprimând atitudinea unei personalităţi excepţionale în faţa marilor probleme de cugetare, este aceia reprezentată în opera lui Ch. Renouvier.

Gânditor, a cărui filosofie s'a elaborat treptat, închizând în ea eforturile unei vieţi de cercetare şi reflecţie continuă, Renouvier e tot atât logician pe cât e metafizician strălucit.

In istoria doctrinelor filosofice, Ch. Renouvier e considerat drept continuator al kantismului, mai strălucit şi mai fidel decât kantienii propriu-zişi — reprezentând curentul *neo-criticist* din filosofia franceză contemporană; curent ce afirmă, pe primul plan, libertatea în orice act de gândire, şi se bazează pe intima legătură între raţiunea practică şi acea teoretică, a conştiinţii umane.

Născut în anul 1818, Renouvier prezintă exemplul unei vieţi de izolare şi desinteresare, de calm şi permanentă preocupare spirituală, în care tendinţa de a-şi cunoaşte propria cugetare fixează „momentele" procesului constructiv al unei filosofii originale.

Pregătirea sa ştiinţifică din anii de studiu nu a lăsat aproape nici un ecou în opera sa definitivă. Coleg cu Ravaisson, şi elev al unui elenist remarcabil, Poret, Renouvier manifesta o vie simpatie pentru doctrina saint-simoniană, ce anunţa o epocă de regenerare spirituală, graţie unei colaborări intime între ştiinţa pozitivă şi factorul politic transformator.

Dar pasiunea politică nu rămase mult timp preocuparea centrală a tânărului adept al socialismului saint-simonist. Absolvent al şcoalei politechnice în 1836, el fu cuprins de o „ve-

ritabilă furie filosofică" graţie căreia — în scurt timp — cunoscu pe Descartes şi pe Spinoza, pe Malebranche şi Leibnitz. pentru a sfârşi cu studiul filosofiei lui Kant. Câţiva ani mai târziu, Renouvier publică rezultatul cercetărilor ce reprezintă prima etapă a operei sale filosofice: „Manuel de philosophie moderne" (1842), „Manuel de Philosophie ancienne" (1844) şi articolul „Philosophie" în „Enciclopedia" lui P. Leroux şi J. Raynaud.

Ideia esenţială a acestei filosofii e constatarea lipsei de continuitate în istoria doctrinelor filosofice. Nu există un principiu constitutiv, care să fie punctul de întâlnire a diferiţilor gânditori; iar contradicţia pe care o constatăm între sistemele de cugetare, este „un element integrant al tuturor doctrinelor ce încearcă o sinteză universală a existenţii".

In sfârşit, Renouvier îşi arată afinitatea cu teoria kantiană a cunoştinţei. Ca şi Kant, el recunoaşte necesitatea categoriilor inteligenţii pentru ordonarea materialului fenomenal, şi afirmă o inevitabilă funcţie a antinomiilor, în clipa în care încercăm să cunoaştem „lucrul în sine" „Contradicţia ţine de esenţa gândirii, şi dacă nu am putea contrazice şi nega, noi nu am gândi"[1]), spune el. Antinomia ne desvăluie existenţa, căci adevărul se recunoaşte în afirmaţia propoziţiilor contradictorii. Acordul idealismului subiectiv cu panteismul obiectiv, în absolut, este realizat de credinţă, care se eliberează de contradicţie şi acceptă formula anti-tezelor exprimate de antinomii.

Filosofia aceasta a lui Renouvier e în dezacord cu desvoltarea ei ulterioară. Dacă negarea principiului contradicţiei şi afirmarea rolului credinţei rămân definitive şi categorice, ideile sale asupra egalei valori a tezelor şi anti-tezelor, finitului şi infinitului, se vor modifica, pentru a creia o notă originală neo-criticismului plecat dela antinomiile kantiene.

In „*Les essais de critique générale*", lucrare elaborată în curs de zece ani (1854-1864), Renouvier prezintă o operă considerabilă, Analiza cunoştinţii, Psihologia raţională, Principiile naturii, etc., sunt principalele sale preocupări din această perioadă. „Science de la morale" (1869) analizează condiţiile teoretice şi practice ale moralei în raport cu dreptul şi societatea, cu libertatea şi progresul umanităţii. In sfârşit, în „Esquisse d'une classification systématique des doctrines philoso-

1) *Ch. Renouvier,* Manuel de philosophie moderne, p. 381, cf. La philosophie de Renouvier par *Gabriel Séailles,* F. Alcan, Paris, p. 6.

phiques" (1885) discută criteriile şi ideile centrale din principalele concepţii ale istoriei filosofiei.

*

Cultura filosofică a lui Renouvier, trecând prin doctrinele lui Descartes şi Leibnitz şi terminând cu teoria cunoaşterii a lui Kant, a determinat caracterul dialectic, raţionalist al filosofiei sale.

Renouvier nu a fost un stilist de talent, în opera căruia expresia sintetică, precisă şi clară, să mărească valoarea cugetării pure. *Proudhon*, teoreticianul socialist al epocii, spusese ocazional despre el, că: „nu va fi niciodată, cu toată ştiinţa sa, un adevărat filosof, pentrucă nu ştie să scrie"[1]). Dar, cu toată obscuritatea exprimării, nu se poate nega în opera lui Renouvier, nici gustul pentru claritatea ideilor, nici spiritul categoric, care evită înţelesul ambiguu şi precizează gândirea pe baza deosebirilor şi diviziunilor.

Poziţia teoretică, iniţială, a lui Renouvier defineşte atitudinea sa filosofică. Renouvier încearcă suprimarea misterului prin rezolvarea problemelor insolubile ale cugetării umane. Ideia de infinit şi de eternitate, de absolut şi de Divinitate, sunt reduse la proporţii uşor de conceput de către spiritul uman. Astfel. filosofia sa devine umană şi comprehensibilă, şi reprezintă un adevărat sacrificiu al raţiunii pentru a satisface înţelegerea ca funcţie universală.

Importanţa gândirei lui Renouvier apare mai clară în comparaţie cu aceia a contemporanilor săi: Taine şi Renan. Intre ei şi Renouvier există o deosebire de formaţie spirituală, accentuată încă de interpretarea variată a rolului ştiinţei şi filosofiei. Faţă de eclectismul anti-scienţifist al lui Cousin, Taine afirmă valoarea universală şi unică a ştiinţei: nu există decât o singură ştiinţă, un singur obiect de cunoaştere şi o singură metodă de cercetare: inducţia. Determinismul lui Taine nu e decât o tendinţă de a prezentà sub formă unitară evoluţia ştiinţelor şi a mentalităţii umane.

Pentru motive asemănătoare şi sub sugestia pozitivismului lui A. Comte, Renan îmbrăţişà o atitudine apropiată. Orice metafizică, orice critică a categoriilor sau analiză a legilor gândirii e inutilă. Singură ştiinţa ne dă cunoaşterea exactă, cu-

---

1) La philosophie de Ch. Renouvier par *G. Séailles*, p. 15, Libr. F. Alcan, Paris, 1905.

noaşterea faptelor şi a raporturilor dintre ele. In filosofia abstractă, el propune interpretarea religioasă a ştiinţelor naturii şi a istoriei omenirei.

Astfel Taine şi Renan sunt de acord în tendinţa de a subordona filosofia, ştiinţei.

Ch. Renouvier recunoaşte valoarea ştiinţei şi contribuţia ei la luminarea umanităţii. Dar departe de a epuiza întregul domeniu al gândirei, ştiinţa nu îşi pune problema valorii principiilor, nici a procedeelor logice, pe care le utilizează. Ştiinţele tind la realizarea unui sistem general al cunoştinţelor, dar lipsa criteriilor de apreciere şi de atitudine critică creiază o atmosferă de nesiguranţă, de îndată ce ele se îndepărtează de observaţia nemijlocită a fenomenelor. Există ştiinţe speciale, dar nu este posibilă o „ştiinţă" în genere: o atare ştiinţă ar contrazice obiectul şi metoda ştiinţelor actuale şi ar deveni: „o religie arbitrară şi negativă".

Opera de control şi de verificare a datelor şi primelor principii pe care le utilizează ştiinţa, constitue sarcina filosofiei. „Filosofia nu admite nici un principiu, care să nu fie pentru ea un obiect de explorare, şi prin urmare de îndoială posibilă, ea nu înţelege să se bazeze decât pe ea-însăşi"[1]). Metoda ei constă în critica propriilor principii, metodelor proprii de cercetare.

Filosofia e o ştiinţă teoretică *constructivă*, în creaţiile ei speculative, şi o *critică* generală în analiza propriilor instrumente de cercetare.

Neo-criticismul subordonează necunoscutul, conştiinţei şi raţiunii practice, prin intermediul analizei fenomenelor concrete, sarcină care revine ştiinţelor propriu zise.

*

Privită mai atent, concepţia neo-criticistă apare ca o *filosofie a discontinuităţii*.

Ea se opune oricărei teorii a continuităţii, fie că se bazează pe o credinţă mistică, fie că e produsul unei ipoteze ştiinţifice. Căci orice sistem aplicabil întregii existenţi ascunde o incontestabilă şi profundă contradicţie.

Principiile filosofice se bazează pe atitudinea noastră în faţa contradicţiilor. Noi suntem constrânşi să luăm atitudine, să facem o alegere între termenii unei contradicţii. Intre finit

1) Critique philosophique, 1885, tom. I, p. 6.

şi infinit, trebuie să alegem finitul, căci infinitul nu este o realitate, ci numai un concept limitativ al minţii noastre; lumea este finită, căci — deşi nimeni nu a străbătut-o complect în mod empiric — ea nu poate fi nelimitată, fiind o realitate dată.

Renouvier primeşte teza idealistă a filosofiei kantiene. In procesul de cunoştinţă, subiectul e factorul creator. El e dotat cu idei apriorice. Din funcţia acestor idei şi legi apriorice rezultă cunoaşterea lumii înconjurătoare. Realitatea e deci, o reprezentare a minţii noastre.

Spre deosebire de Kant însă, Renouvier nu admite existenţa „lucrului în sine". In special, în teoria antinomiilor, în care — după Kant — tezele aveau aceiaşi valoare cu anti-tezele, Renouvier ia atitudine, afirmând predominanţa logică şi raţională a tezelor „finitiste".

Această afirmaţie diminuiază posibilitatea schimbărilor între fenomene; iar cauzalitatea — lipsită de suportul infinitului — apare sensibil limitată în funcţia ei creatoare.

Ca şi pentru *Hume,* procesul cauzalităţii nu este nici sezisabil, nici demonstrabil din punct de vedere logic. Există fenomene noui, care — în realitate — nu sunt efecte, ci cauze noui, începuturi nedeterminate de fenomene anterioare. Chiar universul nu poate fi produsul unei acţiuni sau fiinţi infinite, ci presupune un început.

Lipsit de determinism, un act devine — în lumea interioară — act de libertate şi auto-determinare. De aci şi până la afirmarea conştiinţii pe bază voluntaristă sau arbitrară, nu e decât un pas. De aceia, Renouvier afirmă că filosofia nu trebuie să fie o construcţie, ci o explicare a începuturilor existenţii şi modului de aplicare a libertăţii. Libertatea e un adevăr primar în lumea cunoştinţei; cunoştinţa e de natură „voluntaristă", bazată pe alegerea principiilor şi afirmarea libertăţii.

O astfel de concepţie, voluntaristă şi arbitrară, trezeşte — în mod fatal — dificultăţi şi întâlneşte generale contradicţii. Impotriva lor, Renouvier rămâne „ferm ataşat printr'un act de voinţă de opiniunea care îi pare adevărată, atât din punct de vedere logic cât şi practic" [1]). El tinde să complecteze lacunele lăsate de ştiinţă şi — mai ales — să suprime contradicţiile dintre filosofie şi ştiinţă, printr'o reformă raţională a reprezentărilor religioase. In lumea aceasta Renouvier crede

1) *H. Höffding:* Les philosophes contemporaines. Libr. F. Alcan, Paris. p. 83.

„că nu putem aşteptà venirea unei societăţi fericite, nici dela descoperirile ştiinţifice, nici dela mecanismul naturii. Nu o putem aştepta decât dela voinţa noastră liberă, dacă ea singură se decide în favoarea binelui moral" [1]).

Ideia de libertate, aplicată în domeniul vieţii morale, este — la Renouvier — o consecinţă a filosofiei sale metafizice şi a teoriei cunoaşterei, prin care e explicată. Ea e produsul atitudinii sale împotriva *continuităţii*, considerată sub aspectul individual şi generic.

Dacă în viaţa individuală nu există o strictă determinare a actelor noastre — fiecare acţiune fiind un act de voinţă şi libertate — acelaş lucru se constată şi în viaţa colectivă. Nu există, în evoluţia umanităţii, nici o lege istorică absolut generală. apariţia oamenilor mari reprezintă începuturi noui, „fără a fi produsul unei evoluţii lente de lungă durată, căci în acest fel puterea lor creatoare ar fi incomprehensibilă" [2]).

*

O consecinţă a suprimării „lucrului în sine" din filosofia kantiană, este necesitatea modificării tabelei de „categorii" ale cunoaşterii.

Impotriva „infinitului" şi a „continuităţii", Renouvier afirmă primatul „relativităţii", categorie generală a cunoaşterii. Orice cunoştinţă se exprimă prin raporturi datorită principiului universal al relaţiei. Raporturile dintre fenomene sunt determinate de o mulţime de legi fundamentale, apriorice, ale spiritului: categoriile — *statice* sau *dinamice* —, dar toate aceste relaţii constituesc, sub formă abstractă: *relaţia* în general, iar sub formă concretă. reală *personalitatea* conştientă (eul şi non-eul).

Principiul relativităţii apare deci ca fundament universal al cunoaşterii. Ca şi *Hamilton*, Renouvier îl consideră ca produs al naturii conştiinţei noastre; căci conştiinţa însăşi reprezintă o relaţie esenţială între eul-subiect şi eul-obiect al cunoştinţei.

Cunoştinţa noastră nu se referă decât la fenomene. Pentru a depăşi acest domeniu, trebuie să facem postulate asupra necunoscutului. Dar postulatele îşi au şi ele fundamentul tot în legea relaţiei. Dumnezeu e „cauza primă", punctul ultim de oprire a cugetării, ultima limită a gândirii noastre.

Modificările aduse „categoriilor" kantiene dădeau prioritate

1) *Alfred Fouillée*, Histoire de la philosophie, Paris, Libr. Delagrave, 1926, p. 524
2) *H. Höffding*, op. cit. p. 83.

cantității și introduceau *finalitatea*. Căci suprimarea „lucrului în sine" aducea o imensă dificultate în explicarea începuturilor spontane.

Kant introdusese libertatea în domeniul „numen"-ului, explicând lumea sensibilă printr'un determinism riguros. Renouvier trebuie să introducă „libertatea" în lumea sensibilă. Dar aci, ea se opune „cauzalității". De aceia Renouvier e nevoit să creieze o teorie nouă a explicării libertății și a necesității ei. Aceasta e teoria *„numărului"*, derivat din categoria statică a „cauzalității".

Lumea în întregimea ei e — în virtutea acestei teorii — o *cantitate numerică*. Există forme numerice variate: unitate, pluralitate, totalitate. Dar dacă seriile de obiecte și fenomene constituie un număr, acesta nu poate fi infinit, căci infinitul e virtual și nelimitat. Numărul e o reprezentare *finită* și o realitate susceptibilă de creștere; cu fiecare unitate în plus, el se mărește și sporește realitatea existentă.

„Legea numărului ne-a descătușat de metafizica materialismului" [1]). Ea a înlăturat noțiunea ambiguă și dificilă a substanței. „Legea numărului nu ne eliberează numai de „lucrul în sine"; prin faptul că ne obligă să negăm orice infinit cantitativ actual, ea dă o soluție pretinselor antinomii a lui Kant, și aceasta, nu numai prin concilierea ne-conciliabilului, teză și anti-teză, dar și prin impunerea alegerii precise a uneia sau alteia dintre cele două alternative, alegerea tezelor care conclud la existénța unei lumi finite. A pune în lumină consecințele noui ale legii numărului, înseamnă a arăta că, după cum ea ne-a eliberat de superstiția „lucrului în sine", ea ne eliberează și de dogma necesității, solidară dealtfel cu dogma substanței și a infinitului" [2]).

Dacă lumea e un număr, atunci — în mod inevitabil — ea trebuie să aibă un început în spațiu și în timp. In adevăr, numărul e o cantitate finită. Originea lumii, în cazul în care aceasta se identifică cu cantitatea numerică, e o acțiune liberă, spontană, nedeterminată. Universul are un început liber și întreaga lui desvoltare se bazează pe libertate.

Acelaș lucru se poate afirmà [3]) despre origina și caracterul vieții sufletești. Viața psihică presupune anumiți „germeni ini-

1) G. Séailles, *La philosophie de Ch. Renouvier* p. 58, Libr. F. Alcan, Paris, 1905.
2) *Ibidem*, p. 61.
3) *Ch. Renouvier*, La nouvelle Monadologie. Ar. Collin, Paris, 1901.

ţiali", a căror desvoltare e datorită unor condiţii organice favorabile. Evoluţia psihică şi morală exprimă o desvoltare armonică, limitată, a sufletului, în vederea perfecţiunii, iar „răul" e o desarmonie survenită recent în viaţa umanităţii. Insăşi Divinitatea reprezintă o „limitare" proprie împotriva infinitului. Căci perfecţiunea, spune Renouvier, consistă într'un proces de limitare, prin care spiritul se îndepărtează de infinitul lumii materiale. De aceia, cu cât suntem mai aproape de perfecţiune, cu atât limitarea e mai sensibilă şi mai precisă.

Astfel, concepţia care predomină în explicarea universului, la Ch. Renouvier, e *anthropocentrismul*. Ca şi Aristot, ca şi marii individualişti, Renouvier concepe omul ca centru al universului. Anthropocentrismul e punctul de vedere moral în cunoaşterea lumii căci, dacă lumea materială e superioară omului din punct de vedere fizic, ea îi este inferioară din punct de vedere spiritual, Interpretarea metafizică a naturii, ca şi concepţia Divinităţii, se bazează deci, pe analogia cu omul.

Renouvier constată, că în decursul evoluţiei umane au apărut două interpretări deosebite ale lumii: prima reprezintă o concepţie *personalistă* a universului, în virtutea căreia obiectul este subordonat subiectului cunoscător; a doua, reprezintă subordonarea „subiectiv"-ului la „obiectiv" şi impersonal, înlocuind subiectivismul chaotic cu atitudinea *obiectivă*. Aceasta e atitudinea impusă de gândirea umană, în urma unui lung şi neîntrerupt proces evolutiv. Totuşi, în faza actuală a ştiinţei, se poate aplicà din nou conceptul personalist în explicarea lumii respectând exigenţele spiritului critic.

Prin această interpretare se modifică şi vechiul concept de „cauzalitate", care a primit multiple formulări în istoria filosofiei. Cauzalitatea e o categorie esenţială în activitatea conştiinţei, la baza căreia e *voinţa*. Nici o relaţie nu e vizibilă între cauză şi efect, decât dacă concepem cauzalitatea pe bază voluntaristă, prin afirmarea noţiunii de „forţă".

Deasemenea, nu putem admite „continuitatea" în spaţiu, căci am concepe astfel materia divizibilă la infinit. Aceasta ar însemnà să avem noţiunea de „infinit" *actual*, ceiace este un act absurd. Materia are părţi invizibile, pe care noi nu le putem sesizà, ceiace ne indică caracterul ei de „discontinuitate"; ea trebuie concepută tot în categoria universală a numărului, sub aspectul pluralist.

*

Concepţia filosofică a lui Renouvier, remarcabilă construcţie logică şi metafizică care afirmă că interpretarea realităţii se bazează pe: *idealism, finitism, discontinuitate şi libertate,* — e susceptibilă de anumite rezerve critice.

Astfel, Renouvier a susţinut că, pe baza legii universale a *relativităţii* se ajunge la ipoteza, lipsită de contradicţie, a „cauzei prime". In această ultimă etapă a raportului de relaţie, nu există termenul final. „Cauza primă" presupune suspendarea procesului de derivaţie, şi deci o întrerupere a relativităţii.

Atitudinea critică însă, afirmă necesitatea de explicare a „cauzei prime". Adevărata relativitate este aceia care se bazează pe teoria infinitului. Infinitul şi continuitatea reprezintă o exigenţă a înţelegerii şi explicării raţionale a universului.

In al doilea rând, Renouvier afirmă că la baza cunoştinţei e principiul contradicţiei, în faţa căruia suntem obligaţi a luà atitudine. Adeseaori însă, în cursul exemplelor pe care le oferă, el nu observă că raportul de contradicţie e o creaţie a propriei sale argumentări, pe care apoi se sileşte să-l înlăture. Insuşi sensul termenului „finit" nu e întotdeauna acelaş; căci altfel: „a spune că trecutul dispărut este un infinit finit, nu înseamnă a se jucà cu cuvintele"? [1]).

In sfârşit, legea numărului este ingenioasă şi subtilă. Dar numărul este elementul constitutiv al lumii? Cu mai mult spirit critic s'ar putea afirmà că numărul e numai o „ficţiune" a minţii noastre, care încearcă a epuizà realitatea. Numărul e mai mult un principiu organizator decât o existenţă reală în sine.

Filosofia lui Ch. Renouvier e un admirabil sistem logic şi metafizic, de o temerară atitudine spirituală, dar lipsit de suportul acordului cu realitatea şi cu conceptele esenţiale ale cugetării umane.

---

1) *Alfred Fouillée.* Histoire de la Philosophie, Paris, Libr. Delagrave 1926, p. 524.

Neospiritualismul determinist

Alfred Fouillée şi Jean-Marie Guyau

1. — Alăturarea lui Fouillée şi a lui Guyau într'un singur capitol nu trebue socotită ca o soluţie arbitrară, dictată de cerinţi metodice sau de câteva apropieri cunoscute în ce priveşte viaţa şi opera lor. Dimpotrivă, această apropiere ne pare logică şi necesară, din mai multe puncte de vedere. Cei doi gânditori au muncit în domenii învecinate şi uneori chiar identice, s'au încadrat în aceleaşi curente de idei ale timpului lor, s'au înţeles şi apreciat reciproc, şi-au legat numele unul de opera celuilalt şi au dat viaţă unui moment de spiritualitate franceză pe care filosofia modernă l-a înscris, dela început, printre afirmările ei caracteristice. Deasemeni, este de reţinut faptul că Fouillée a fost socrul lui Guyau, din nefericire însă nu pentru multă vreme, pentrucă acesta a murit foarte tânăr, înainte de a fi împlinit vârsta de 34 de ani.

Activitatea gânditorilor care ne interesează în acest capitol s'a manifestat, în cea mai mare parte a ei, în a doua jumătate a secolului al 19-lea. Faptul trebue reţinut, pentrucă este important şi caracteristic. Odată cu jumătatea acestui secol, îşi făcea apariţia, în mişcarea filosofică a epocei, o tendinţă de seamă: un declin al marilor construcţiuni filosofice şi, odată cu aceasta, o adumbrire a speranţelor de eliberare spirituală şi de împăcări morale ce se puneau în ele. Nu mergem în adâncul lucrurilor, ca să căutăm cauzele acestui fapt. Poate că el se datoreşte unor evenimente sociale şi politice ale timpului, poate desvoltării din ce în ce mai evidente a tehnicei, poate, în fine, acelor răsturnări aparente de valori, care, în mod necesar, însoţesc sau preced apariţia unor noui etape,

în mersul evoluției sociale. Ne mărginim, însă, doar la câteva constatări. Filosofia anterioară, orientată mai ales în direcție metafizică, căuta justificări ultime ale realității cosmice sau ale realităților istorice, postulând existența unor sinteze superioare, definitive, de tipul acelora pe care romanticii germani le numeau *Spirit* sau pe care Auguste Comte le definea prin conceptul său sintetic de *Umanitate*. Gândirea mai nouă începuse să părăsească această poziție. Nevoia unor unități de felul celor de mai sus începuse să cadă pe un plan secundar. In schimb, gândirea timpului părea a fi mai la largul ei, atunci când întâlnea alternative de tot felul și atunci când putea să descifreze prin ele spectacolul existenței, fără a mai fi obligată de a le cuprinde într'o unitate. Plecând dela acest fapt, ne putem explica, cum a fost posibil ca din spiritualismul hegelian să răsară materialismul marxist, sau cum a putut să se nască o tendință ca aceea a lui Taine, care raporta toate fenomenele spirituale la un anumit determinism, în care acorda mediului fizic rolul fundamental.

Doctrinele filosofice de până acum aveau în ele o măsură supra-omenească, ireală, care le dădea, oarecum, o aromă vizionară, generală și impersonală. Cele noi se conturau diferit de acestea. Ele începeau să afișeze două caractere, opuse între ele: unul de scepticism și de descurajare — cum era materialismul istoric al lui Marx sau pozitivismul lui Littré — și altul de încredere generoasă în forțele omenești, cum vom găsi, mai ales, în filosofia celor doi gânditori de care ne ocupăm în capitolul de față.

In câteva cuvinte, situația care ne interesează se prezintă astfel: Filosofii nu-și mai pun, ca altă dată, problema metafizică a cauzelor prime, a scopurilor ultime sau a raporturilor de determinare dintre ele, ci își vor îndrepta atenția asupra celor două forțe de bază ale vieții spirituale în genere — *gândirea* și *voința* — căutând să le descifreze pozitiv, în acțiunea pe care o descriu și în ordonarea elementelor structurale care le dau putința acestei acțiuni. Obiectul dinafară al gândirii rămâne în umbră. Ceeace interesează, în primul rând, este actul de cunoaștere, ca operație și ca atitudine generală a spiritului, precum și actul moral, ca element coordonator al tuturor manifestărilor noastre de viață spirituală. Spectacolul filosofiei care își face loc astfel este complex și pitoresc. Asistăm la o adevărată renaștere a criticismului kantian, la o reactualizare a logicei lui J. S. Mill — care abia

acum îşi începe adevărata ei carieră filosofică — precum şi la o acţiune critică împotriva ştiinţelor pozitive şi naturale, cu toate că acestea păreau că se află în epoca lor de cea mai organică ascensiune.

Să urmărim, acum, în ce constă, faţă de sensurile şi criteriile acestei epoci, contribuţia de gândire a celor doi filosofi de care ne ocupăm aici: Fouillée şi Guyau.

2. — Alfred Fouillée (1838-1912) este una dintre figurile contemporane cele mai cunoscute, atât ca gânditor propriu zis cât şi ca popularizator filosofic. In aparenţă, ar putea fi socotit, în lucrările sale filosofice, ca un continuator al lui Renan şi al lui Taine. In realitate, se deosebeşte de aceştia mult. A mers pe cărările lor doar la început, în câteva puncte de plecare ale filosofiei lui. Până la sfârşit, s'a depărtat şi de unul, şi de celălalt. A fost un adversar pronunţat al diletantismului filosofic în care Renan se complăcea în ultimii lui ani de viaţă, iar de Taine s'a deosebit, într'un chip destul de evident, prin faptul c'a dat gândirii sale o direcţie idealistă, în locul uneia deterministe, ca a celui dintâiu.

Fouillée a scris mult; am putea spune, este cel care a scris cel mai mult, dintre toţi gânditorii contemporani ai Franţei. Primele sale lucrări au fost în legătură cu filosofia greacă, în special cu aceea a lui Platon. Dacă faptul acesta a fost o întâmplare, desigur, a fost o întâmplare fericită. Fouillée n'a mărginit această experienţă la un simplu exerciţiu de începător, ci i-a dat o semnificaţie mai puternică, de punct de plecare necesar al întregei lui activităţi ulterioare. In clipa în care se pregăteşte pentru primele lui afirmări filosofice, Fouillée se află prins în alternativa a două chipuri de cunoaştere a lucrurilor: *idealismul platonic*, în care îl introduseseră primele lui avânturi şi iniţieri filosofice, şi *naturalismul* contemporan, pe care îl întâlnea drept criteriu principal, în atâtea şi atâtea manifestări spirituale ale epocii lui. Potrivit celui dintâiu, lumea experienţelor în care trăim nu reprezintă o realitate substanţială, ci doar o prelungire aparentă a unor modele definitive din lumea înaltă a ideilor. Pe o poziţie contrarie, naturalismul contemporan lăsa să se înţeleagă că, dimpotrivă, realităţi în toată puterea cuvântului nu pot fi decât acelea pe care le trăim efectiv, despre care ne dăm seama că se înlănţuesc în sisteme evolutive, comandate în chip ireductibil de către legile naturii. In faţa acestei al-

ternative, Fouillée îşi defineşte astfel sarcina filosofică pe care îşi propunea s'o ducă la bun sfârşit: „...să aducă ideile lui Platon din cer pe pământ şi, astfel, să împace idealismul cu materialismul". O astfel de reconciliaţiune nu-i apare ca o încercare himerică, sau ca un pretext nou de speculaţii dialectice, ci dimpotrivă, ca un fapt firesc, necesar, implicat dela sine în sensurile spiritualităţii filosofice contemporane.

Intrebarea asupra căreia trebue să ne oprim este aceasta: cum înţelege Fouillée să realizeze conciliaţiunea care îl interesează? Iată, prin urmare, punctul în care începe să se afirme una dintre cele mai precise şi mai originale atitudini filosofice ale gânditorului nostru. De acum înainte vom face cunoştinţă cu teoria *ideilor-forţe*, aceea pe care putem s'o numim, pe drept cuvânt, marea descoperire a vieţii şi a gândirii lui Fouillée.

Intre idee şi act nu este o prăpastie, ci un raport imanent, de continuitate reciprocă. In tradiţia filosofiei greceşti, ca şi în aceea a filosofiei creştine, *ideea* a fost, întotdeauna, un semn lămuritor, al unităţii omeneşti şi al unităţii universale. Filosofia lui Auguste Comte a făcut un rău, sau aproape un rău, atunci când a stabilit o opoziţie netă între raţiune şi sentiment, socotindu-le ca principii de diviziune a lucrurilor, nu de unitate a lor. Sentiment pur, ca atare, nu există, nu poate exista. Dacă sentimentele pot să apropie realmente pe oameni unii de alţii, faptul este posibil tocmai în măsura în care aceste sentimente cuprind în ele o participare intelectuală, o idee deschizătoare de raporturi, de sensuri reale, în cuprinsul dinamic al vieţii. Chiar în faptul *simpatiei*, în aparenţă labil şi neorganizat, există totuşi „percepţia unei asemănări, a unei substituiri posibile între un termen şi altul, care fac ca eul meu să sufere în acela al altuia". Astfel, până şi simpatia cuprinde ceeace Fouillée numea o *idee-forţă*.

Dar să ne apropiem mai stăruitor de această noţiune — *idee-forţă* — ca să vedem în ce sens o înţelege autorul ei. In general, ideile nu sunt numai nişte simple stări intelectuale, reprezentative. In mod necesar, fiecare din ele mai cuprinde şi un element impulsiv, de mişcare, de traducere în acţiune. Nu este vorba, deci, de produse abstracte şi statice ale conştiinţei, ci de adevărate procese ale ei, în care intră, în chip integrant, elemente din toate sectoarele de seamă ale vieţii spirituale. Orice idee se exteriorizează simultan, prin două

feluri de manifestări: printr'o *acţiune* capabilă s'o realizeze în lumea din afară, şi printr'o *imagine* precisă a unui obiect din această lume. Aceste două manifestări nu alcătuesc fapte diferite, ci înfăţişează unul şi acelaş fapt, privit însă sub două aspecte structurale ale lui: unul impulsiv şi voluntar, iar celălalt reprezentativ şi intelectual. Există, într'adevăr, o teză care postulează separaţia categorică între *idee* şi *acţiune*. Ea apare, mai ales, în filosofia lui Schopenhauer şi a lui Nietzsche, care susţin — după cum se ştie — că singurul motor al acţiunilor noastre este forţa oarbă a voinţei şi că inteligenţa nu poate avea nicio influenţă mai efectivă asupra naturii intime a activităţii noastre. O astfel de teză nu poate fi decât strict dialectică. O voinţă oarbă şi pură, lipsită de orice conţinut intelectual, este o ipoteză de neadmis, greu de conceput şi imposibil de cuprins în aparatul viu al cunoaşterii noastre. A *voi* este a *tinde* la ceva, şi a *tinde* înseamnă a ne îndrepta înspre un scop, pe o cale sau alta. Tendinţa nu este o formă aeriană, care să trăiască doar pentru sine, fără un obiect oarecare, de care să se lege şi care să-i dea un conţinut. La o fiinţă conştientă, acest *obiect* nu poate fi oricum, ci în cel mai rău caz, el trebue să fie ori reprezentat într'o imagine, ori măcar reprezentabil. Tot aşa se petrece şi cu procesele de sensibilitate. In mod necesar, acestea au o intensitate şi, mai mult, au o formă precum şi un ton anumit al desfăşurării lor interioare. Aceste lucruri — grad de intensitate, formă, ton, etc , — bineînţeles, sunt fapte perceptibile, pe care conştiinţa le prinde şi pe care apoi le foloseşte în mulţimea ei de aprecieri, de diferenţieri şi, în fine, de discriminări. Faptul este cu atât mai evident, şi mai necesar, în procesele superioare de sensibilitate. Separaţia pe care o face Schopenhauer, între voinţă şi inteligenţă, nu este, de fapt, decât o rămăşiţă modernă, în virtutea unei anumite inerţii ideologice, a vechiului dualism metafizic. In realitate, voinţa n'are sens fără a fi dublată de inteligenţă, după cum inteligenţa n'ar spune nimic, dacă nu s'ar traduce în acte de voinţă.

Prin urmare, Fouillée se strădueşte — în toate lucrările sale care vin în atingere cu teoria cunoaşterei, cu etica şi cu psihologia — să demonstreze că, departe de a fi simple stări abstracte şi contemplative, dimpotrivă, *ideile* cuprind în ele o forţă impulsivă, care le dă putinţa de a modifica şi de a construi, oriunde isbutesc să pătrundă şi să se afirme cu

adevărat. Nu este vorba de o forţă vizibilă, aproape materializată, ca aceea pe care o întâlnim în stările sufleteşti explosive, în pasiuni sau în interesele noastre puternice. Este vorba de o forţă *sui generis*, mai adâncă, mai discretă, am putea spune mai structurală, despre o forţă care trăeşte în esenţa stărilor de conştiinţă şi care nu se manifestă pasager, sub impresia imediată a unor modificări nervoase, ci care se înscrie încet şi organic în patrimoniul de valori al vieţii noastre, atât în latura ei individuală cât şi socială.

Asupra *ideilor-forţe*, Fouillée a scris două lucrări remarcabile: *La Psychologie des idées-forces* (2 vol. 1893) şi *La morale des idées-forces* (1908). Cea dintâiu — *La Psychologie des idées-forces* — despre care se spune că este cea mai importantă dintre cărţile lui, cuprinde o adevărată expunere de psihologie voluntaristă. Fouillée socoteşte că, până în timpul lui, psihologia a suferit de o exagerare intelectualistă. Aceasta a oprit-o să vadă că, de cele mai multe ori, fenomenele sufleteşti răsar dintr'un conţinut viu, adică din impulsiuni şi dorinţe, care ne dau rând pe rând sentimentul plăcerii sau al suferinţii, după cum pornirile noastre de viaţă ne sunt satisfăcute sau refuzate. Intreaga viaţă a spiritului nostru, — şi mai ales latura intelectuală a acestei vieţi — trăeşte şi se desvoltă în măsura în care este susţinută de o *conştiinţă-acţiune*, adică de o conştiinţă care se simte pe sine existând şi care se agită prin ea însăşi.

Spiritul nostru este în aşa chip alcătuit, încât el nu poate să perceapă sensibil decât ceeace este în legătură cu lupta pentru existenţă. In procesele care se deschid cu această destinaţie, forţa care stimulează percepţia noastră, care îi dă mijlocul de a lucra şi care o ajută să facă diferenţierile de care are nevoe, este *voinţa*. Fireşte, acest termen nu trebue luat în accepţiunea aceea de forţă oarbă, cum am întâlnit-o la Schopenhauer, ci într'o largă accepţiune psihologică. Dela percepţia acestor procese, se trece în acelaş chip la recunoaşterea şi amintirea lor, pentrucă, fără îndoială, noi ţinem minte, în primul rând, ceeace ne-a oferit sau ne-a mijlocit un interes de viaţă practic. Interesul, într'adevăr, e limitat şi momentan. Dar el nu se opreşte aici. Din clipa în care a depăşit condiţiunile imediate în care a apărut, el tinde înspre generalizări treptate, care devin, cu timpul, formele schematice şi principiile de bază ale logicii noastre abstracte.

In desvoltarea tezei sale, Fouillée are grije să preîn-

tâmpine obiecţiile ce i se puteau aduce. Astfel, este vorba să ştim dacă ideile abstracte, din moment ce nu mai sunt prinse pe un moment precis de viaţă şi pe o dorinţă definită, mai pot avea vreo eficacitate practică, adică dacă mai pot să fie *idei-forţe* în sensul exact al cuvântului. Fouillée răspunde la această întâmpinare în chip amplu, documentat. Dacă am considera o idee de aceasta redusă doar la ea însăşi, într'adevăr, obiecţiunea ar fi întemeiată. In realitate, însă, o idee nu rămâne niciodată singură, ci se leagă în mod necesar cu altele, după cum, deopotrivă, se leagă cu realităţi pozitive, care vin imperios pe ecranul actualităţii. Privită în sine, abstract, ideea de patrie sau ideea de onoare — de exemplu — ne apare ca un concept real şi ordonat, fără a isbuti însă să ne mişte sufleteşte în chip deosebit; dar, atunci când o legăm de un caz concret, de o situaţie de viaţă actuală, ea intră în legătură cu celelalte idei de care dispunem şi pune pe fiinţa noastră sufletească o stăpânire activă, isbutind astfel să devină o forţă reală, fie în sens impulsiv, fie în sens inhibitiv. Când se întâmplă ca această idee, în afară actualităţii pe care o capătă dela împrejurările exterioare, să mai fie şi în acord cu caracterul nostru, în cazul acesta, ideea devine o cheie de boltă a întregei noastre atitudini de viaţă şi, prin aceasta, devine un instrument ferm de creeare a umanităţii.

O judecată analoagă se poate face pentru toate categoriile de idei abstracte. In aparenţă, acestea ni se înfăţişează reci, imobile. In realitate, tocmai pentru aceasta, sunt adeseori neasemănat mai puternice şi mai dinamice decât toate celelalte. Ceeace ni se pare imobilitate, reprezintă, în fond, altceva: forţe latente, o concentrare de valori, înmagazinări spirituale, toate acestea putând să isbucnească, cu atât mai mult, în acţiuni. Desprinderea lor de contingenţe este o garanţie în plus a unei asemenea virtualităţi, prin faptul că această desprindere le dă obiectivitate şi, mai ales, că le dă putinţa de a vieţui prin ele înşile, în afara circumstanţelor care le-au produs. Ideile generale sunt „generale", pentrucă în chipul acesta ele pot să răspundă mai bine, şi mai durabil, la anumite condiţii ale mentalităţii noastre logice precum şi la altele care privesc o stabilitate necesară în alcătuirea şi sensul lucrurilor. Pentrucă sunt *generale*, ideile pot deveni şi *colective*, adică pot fi împărtăşite de câţi mai mulţi oameni şi astfel pot să devină teme, mijloace şi mijloace ale creaţiei sociale. Cu cât o societate este mai înaintată în cultură, cu atât nevoia de idei

devine mai mare, iar funcţiunea ideilor mai de neîndepărtat. Colaborările şi fraternizările între oameni nu sunt relaţii haotice, oarbe sau întâmplătoare. Oamenii se unesc, în chip organic, atunci când ştiu pentru ce o fac, când cunosc scopul către care se îndreaptă, în sfârşit, când îi leagă, pe deasupra faptelor oarecare, o conştiinţă superioară a perspectivelor şi a aderenţelor logice de care sunt în stare.

Postulând o astfel de concepţie asupra ideilor, Fouillée crede a fi găsit ceeace este necesar pentru a da armonie şi continuitate firească tuturor manifestărilor noastre sufleteşti. In măsura în care o stare de conştiinţă cuprinde o înţelegere şi un discernământ, este o *idee* şi, în măsura în care proectează o dorinţă sau o preferinţă, este totodată şi o *forţă.*

In cealaltă lucrare — *La morale des idées-forces* — căutând aplicaţii practice ale acestei doctrine, Fouillée ne face să înţelegem câtă forţă interioară se poate cuprinde într'un ideal, atunci când el este prins pe resorturi sufleteşti reale şi când perspectivele pe care le deschide au în ele caractere atractive şi persuasive. Forţa, în chipul în care a înţeles-o Fouillée, nu apare ca o revărsare materială, ci ca o sinteză, ca o valoare activă, în care îşi dau mâna, fiecare după legea firii lor interioare, spiritul şi natura.

Etica lui Fouillée merge mână în mână cu psihologia lui. Condiţionează conştiinţa pe care o avem despre noi înşine, de conştiinţa pe care o avem despre cei din jurul nostru. Prin aceasta. el afirmă existenţa implicită a unei solidarităţi între oameni şi, astfel, a unei tendinţi altruiste în raporturile lor de viaţă Orgoliul individual are limite naturale, care ne feresc de a cădea într'un egoism absolut şi de a face din fiinţa noastră un sens unic, exclusivist. Această tendinţă, înţeleasă şi întreţinută cu grije, se va transforma cu timpul, pentru toţi, într'o mare idee-forţă, aceea care să consacre o domnie a libertăţii, a egalităţii şi a justiţiei.

Plecând dela postularea ideilor-forţe, ca temeiuri pozitive ale întregei noastre vieţi spirituale, Fouillée are impresia că pe baza lor se poate întemeia o morală ştiinţifică, adică o morală care să nu reprezinte simple forme dialectice sau forme ale unor revelaţii personale, ci un sistem organizat de valori pozitive, capabil să se încadreze lămuritor în cuprinsul real al tuturor proceselor noastre de viaţă. In această încercare, el vrea să împace, mai bine zis să reunească sintetic, punctele de vedere ale tuturor disciplinelor spirituale. Astfel,

analizează rolul mare pe care îl joacă ştiinţele obiective, nu numai în ce priveşte istoria şi evoluţia faptelor morale, ci mai mult, în ce priveşte însăşi deducţia şi justificarea intimă a acestor fapte. In alcătuirea actului moral intră fenomene şi complexe de fenomene care aparţin, deopotrivă, realităţilor biologice, sociologice şi cosmologice. In afara acestora, actul moral mai are în el, în chip necesar, ceva pe care nu-l putem delimita prin categorii ale naturii sau ale societăţii, ci printr'o pătrundere psihologică directă, pentrucă faptul de care ne interesăm aparţine unui substrat sufletesc despre care ştiinţele naturii sau ale societăţii n'au cum să dea socoteală.

3. — Fouillée n'a fost însă numai etician şi psiholog. Deşi epoca marilor sisteme filosofice trecuse, totuşi, opera lui, prin mulţimea aspectelor îmbrăţişate şi prin preocuparea lui constantă de a le lega între ele, poate fi cuprinsă într'un aşa zis curent sistematic al timpului, apărând, în această privinţă, în grupul format de filosofia lui Wundt, a lui Ardigo şi a lui Bradley. De aceea, este necesar ca, o clipă, să ne oprim şi asupra filosofiei lui generale.

Tendinţa cea mai generală a filosofiei de sistem, de până la el, era aceea de a explica lumea prin reducere la fenomene primare, sau dimpotrivă, prin mari postulări deductive, abstracte. Fouillée se ridică şi împotriva unora, caşi împotriva celorlalte. Astfel, critică ipoteza materialistă, care reduce toate fenomenele lumii la mişcare, precum şi pe aceea a idealismului modern, care pune ideea la baza lucrurilor. Mişcarea nu-i apare ca o esenţă, ci ca un mijloc de a sesiza fenomenele, pe baza datelor sensoriale. Tot aşa, ideea, privită ca formă pură, cum fac susţinătorii ei idealişti, este doar o abstracţie, deopotrivă de neconcludentă caşi mişcarea. Deasemeni, Fouillée priveşte cu neîncredere şi critică tendinţa diferitelor ştiinţi particulare de a face din punctul lor de vedere un sens central al realităţii. El se preocupă să dea lucrurilor o alcătuire mai filosofică, o înţelegere mai sintetică şi mai cuprinzătoare. Căpătăm despre lume o imagine mai convenabilă, atunci când o privim ca un *tot*, organic şi structural, în care fiecare punct de vedere îşi are rolul său, fie pentru a întregi realitatea, fie pentru a-i lumina, într'un chip mai potrivit, diferitele ei aspecte caracteristice. In privinţa aceasta, filosofia kantiană ne-a făcut şi un rău, pentrucă ne-a obişnuit să vedem o deosebire prea pronunţată între gândire şi realitate. In loc să ni le apropie,

şi să ne facă să simţim că gândirea este ea însăşi o realitate, sau în orice caz un mod al ei, dimpotrivă, ni le-a înfăţişat în chipul a două fenomene diferite, funcţionând fiecare după legile lui autonome.

O lucrare de seamă a lui Fouillée, scrisă frumos, chiar inspirat, este aceea pe care a intitulat-o în chip sugestiv: *L'avenir de la mètaphysique* (1899). In paginile ei a desvoltat, nu propriu zis un sistem, şi nici o organizare metodică a unei probleme de cugetare, ci o seamă de impresii şi de aprecieri personale, asupra viitorului filosofic. Metafizica, prin natura ei, nu poate fi decât o disciplină ipotetică; de aceea, soluţiile ei cele mai convenabile nu pot fi decât acelea care răsar pe bază analogică. Ceeace ne îndeamnă înspre metafizică este, în primul rând, un resort psihologic: trebuinţa de a ne simţi, pe noi înşine, în acord cu unitatea vieţii universale. De aici, o serie întreagă de analogii necesare. Viaţa universală este un tot unitar, uriaş, aşa cum sunt, în raza experienţelor noastre obişnuite, împerecherile de elemente care acţionează în comun. In cuprinsul chiar al celor mai subtile idei metafizice, există — dacă ne uităm atent — fapte şi relaţii care îşi găsesc corespondent în viaţa noastră psihică sau în realitatea socială. Chiar ideea de Dumnezeu, aceea care cuprinde cea mai înaltă spiritualizare de care suntem capabili, judecată genetic şi analitic, ne va apărea ca o expresie superioară, a unor date şi procese împrumutate din raporturile noastre omeneşti. Bineînţeles, această direcţie analogică nu trebue proclamată în mod absolut. Gândirea noastră tinde către o sinteză superioară, ultimă. Aceasta nu trebue înţeleasă însă într'un chip brutal pozitiv, ca un raport între fenomene, de tipul acelora despre care experienţa noastră obişnuită ne poate da o imagine precisă şi bine limitată. Ca să fim în nota justă a unei gândiri filosofice lămuritoare, nu e nevoe să recurgem, nici la un dogmatism absolut ca acela din gândirea kantiană şi nici la chipul în care diletantismul filosofic al lui Renan dispreţuia rolul spiritual al ideilor categorice. Fie că avem încredere sau nu într'o isbândă finală, faptul de a lupta pentru idealul nostru ne obligă — spune Fouillée — să dăm curs, printre altele, şi unui postulat idealist, ca acesta: *„une spéculation en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie!"*.

Sistemele metafizice au o soartă asemănătoare cu aceea a tuturor împrejurărilor omeneşti. Ca şi acestea, ele trebue să se lupte între ele, pentru existenţă. Din această luptă, vor

eşi învingătoare acelea care se vor putea impune mai mult în atmosfera ştiinţifică a unei epoci, adică acelea care vor putea rămâne în picioare, alături de mulţimea descoperirilor pozitive din diferitele domenii ale cercetării omeneşti. Cu cât aceste descoperiri sunt mai multe şi mai precise, cu atâta, condiţiile de întemeere a unei metafizici devin mai grele. Victoria supremă — dacă se poate vorbi aşa —, va reveni aceleia dintre concepţiile metafizice, care va şti să unească, mai drept şi mai adânc, nevoia de sinteză cu nevoia de analiză, ambele din cuprinsul structural al cunoaşterii omeneşti.

O asemenea victorie, însă, este un fapt îndepărtat. Poate, un fapt dintre acelea care au sens, tocmai pentrucă nu vor putea fi atinse niciodată. Oricât ar creşte domeniul cuceririlor ştiinţifice, în sufletul omului vor rămâne, totuşi, întotdeauna, locuri adânci şi misterioase, în care să înflorească salutar imaginaţia metafizică şi simbolul religios.

4. — Fouillée a scris mult. Seria lucrărilor lui e mare. Pentru mulţi, astăzi pare un gânditor uitat. In realitate, nu este aşa. Filosofia lui e sugestivă, bogată, clară, cu o înaripare gravă în ea, ceeace o face să se poată adresa cu folos, atât cărturarului de cea mai strictă specialitate, cât şi omului de cultură în general, care caută în spaţiul filosofic o condiţie lămuritoare pentru preocupările lui. Are un ton aşezat, uman în care înfloreşte putinţa multor împăcări eclectice. Profund didactic în scrisul său, Fouillée este indicat, tocmai pentru aceasta, să rămână încă multă vreme actual şi să pregătească cu folos spiritele generaţiilor, pentru frământarea pe cât de înaltă pe atât de grea a lămuririlor filosofice.

Gândirea lui Fouillée este o dreaptă şi generoasă apologie a ideilor organizate, a ştiinţei. Iată, pentru a încheia acest capitol pe care i l-am închinat, un pasagiu semnificativ dintr'una din operele lui caracteristice: *„Intr'o societate, sau la un individ, inteligenţa nu se poate ridica cu adevărat la contemplarea şi la adorarea marilor idei ştiinţifice, fie de ordin fizic, fie de ordin ideologic, fără ca prin aceasta întregul nostru spirit şi întreaga noastră inimă să nu se înalţe şi să nu se lărgească. In măsura în care desvoltă facultatea noastră de a concepe universalul, ştiinţa ne obişnueşte să gândim din ce în ce mai universalist, de a ne bucura de gândirea noastră cu atât mai mult cu cât ea va îmbrăţişa un orizont mai larg, tot aşa după cum ne simţim respirând mai adânc, cu cât am străbătut*

mai sus, pe vârful unui munte. A universaliza astfel spiritele, este a moraliza inimile" (Les éléments sociologiques de la morale).

5. — Inainte de a înfăţişa filosofia lui Guyau, trebue să ne oprim, o clipă, asupra unei apropieri pe care o întâlnim la aproape toţi istoricii de seamă ai filosofiei moderne şi contimporane. Este vorba despre asemănarea dintre Guyau şi Nietzsche. Intr'adevăr, din multe puncte de vedere, această apropiere e legitimă.

Ca atitudine filosofică generală, Guyau şi Nietzsche sunt doi evoluţionişti. Ei cred în posibilitatea unor forme de viaţă superioară, prin faptul că oamenii dispun de o mare resursă de energie, difuză şi neînţeleasă încă, pentrucă formele şi condiţiile vieţii actuale nu sunt apte ca s'o pună lămuritor în valoare. Atât unul cât şi celălalt sunt doi adversari ai pesimismului, în speţă ai pesimismului din gândirea lui Schopenhauer, care impresionase turburător spiritele timpului. Mai artist decât celălalt, Guyau opune negativismului pesimist o emoţie caldă şi demnă, care învălue totul, chiar şi eşecurile spirituale vizibile, într'o acceptare tolerantă, omenească. Cu violenţa care îl caracterizează, Nietzsche opune, aceluiaşi pesimism, pe deoparte o înlăturare completă a legăturilor cu trecutul de orice fel şi, pe de altă parte, o încredere exaltată, aproape demonică, în viitor.

Către sfârşitul secolului al 18-lea, se ivise, în gândirea filosofică a Apusului, o problemă nouă, necunoscută până atunci: problema raporturilor dintre instinct şi raţiune. Rousseau, Lessing şi Kant doar o schiţau; mai bine zis, o anunţau. Nietzsche şi Guyau, însă, o vor sublinia, o vor pune în centrul filosofiei lor şi vor face din ea semnul unei adevărate emancipări filosofice. Amândoi aceşti gânditori denunţă pericolul exclusivismului intelectualist. Ei socotesc că adevărata înţelegere a lumii nu ne poate fi dată doar de către formele clare, dar tot pe atât de limitate, ale practicei intelectualiste. Mai presus de acestea, trebue să ţinem seama de realitatea noastră sentimentală şi voluntară, de aceste uriaşe câmpuri de forţă, cu resurse nebănuite şi cu posibilităţi de viaţă atât de adânci, încât acestea nu se lasă prinse niciodată, în întregime, în tiparele obişnuite ale logicei. Cu alte cuvinte, cei doi gânditori socotesc că afară de energia aceea care ne vine dela lucruri, constrângându-ne gândirea să se modeleze după as-

pectele ei, mai există şi o altă energie, lăuntrică, din viaţa intimă şi misterioasă a spiritului nostru. Această energie, în deosebire de cealaltă, nu ne mai încercueşte gândirea, ci dimpotrivă, o îndeamnă să construiască şi să năzuiască mereu, până la limitele ei ultime.

Urmând linia unei asemenea atitudini, era firesc ca operele acestor doi gânditori să nu aibă înfăţişarea sobră a celor de dinaintea lor, ci dimpotrivă, o înfăţişare colorată, putând să oscileze la fel de bine între filosofie şi poezie. Adeseori, din cauza clocotului interior care le străbate, înţelesul lor este umbrit şi articulaţiile lor logice se clatină. In schimb, aceasta sporeşte tonul lor revoluţionar şi creează, în jurul lor, o şi mai mare atmosferă literară.

E greu să precizăm în ce măsură Guyau şi Nietzsche s'au încadrat sau nu într'un curent filosofic şi în ce măsură opera lor poate fi urmărită genetic, în cuprinsul filosofiei moderne. Studiind această operă cu atenţie, vom vedea că autorii lor au fost, ca atitudine în faţa vieţii, doi mari lirici. Nu s'au preocupat, cu dinadinsul, de a da soluţii precise, clare, unora sau altora dintre problemele puse în discuţie. Faptul este cu deosebire evident pentru Nietzsche. Au fost stăpâniţi, în primul rând, de tumultul lor sufletesc, de nevoia de a-l exprima şi, poate, de sentimentul romantic c'ar putea fi profeţii unei noui ordini morale şi metafizice, în cuprinsul valorilor omeneşti.

Este interesant să remarcăm că atât Guyau cât şi Nietzsche au fost naturi bolnăvicioase. In viaţa şi gândirea lor faptul acesta a contat mult, n'a fost o simplă coincidenţă. Năzuinţa lor spirituală către un alt tip de om şi către o altă înţelegere a valorilor îşi are rădăcini, desigur, şi în faptul biologic al luptei lor continue cu boala. De aici, poate, sensibilitatea lor atât de deosebită în ce priveşte nevoia unor noui aşezări omeneşti, precum şi începutul acela de răsvrătire metafizică, prin care au putut să devină, şi unul şi altul, dacă nu gânditori dintre cei mai mari ai lumii, în orice caz, dintre cei mai pitoreşti şi mai plini de contradicţii semnificative...

6. — Jean-Marie Guyau a fost una dintre marile precocităţi ale Franţei şi ale gândirii moderne în general. Ar putea fi asemănat, când ne gândim la cât a lucrat în scurta lui viaţă, cu Rafael Sanzio sau cu Mozart. S'a născut în anul 1854. La vârsta de 22 de ani, a fost premiat de către Academia de Ştiinţe, pentru o lucrare tratând despre istoria mo-

ralei utilitariste dela Epicur până în zilele noastre. Şi-a îndreptat primele studii filosofice către Platon şi Kant. Este incontestabil că personalitatea încă depe atunci formată a lui Fouillée, socrul său, l-a influenţat şi l-a ajutat mult. Forma de expunere, ascuţimea de gând, discuţiile critice şi bogăţia de idei pe care o punea în circulaţie, toate acestea, au atras, dintr'odată, asupra lui, atenţia forurilor filosofice ale Europei. La început, Guyau s'a ridicat împotriva şcoalei engleze în morală. Mai târziu, însă, a revenit la unele din punctele de vedere ale acesteia, fapt pe care Guyau l-a recunoscut întotdeauna şi pe care, oarecum, l-a simţit, adeseori, ca pe un fel de greutate atârnându-i de picioare.

Deşi statornicia vocaţiei lui filosofice a căpătat-o prin studiul lui Platon şi al lui Kant, Guyau nu s'a îndreptat totuşi către metafizică decât într'un mod cu totul îndepărtat. Ceeace îl preocupă, cu tărie, sunt problemele de estetică, de etică şi problemele religioase. Guyau a scris şi versuri: *Vers d'un philosophe*. Acestea ni-l înfăţişează muncit de gânduri adânci şi întrebându-se dacă valorile pot juca vreun rol în problema existenţei noastre. Cu alte cuvinte, ni-l înfăţişează pe o linie de simţire a vieţii asemănătoare aceleia pe care avea s'o întregească mai hotărît, ca filosof. Cu toată firea lui emotivă şi cu toată structura lui sufletească, de poet, Guyau nu s'a îndepărtat, însă, niciodată, dela experienţa reflecţiunii. Dimpotrivă, sub acţiunea necruţătoare a boalei lui, nevoia acesteia îi devenea din ce în ce mai lucidă şi mai activă. In bună parte, aşa trebue să ne explicăm îndepărtarea lui de idealismul platonician, în care se ancoraseră primele lui militări filosofice.

La Guyau a existat o trăsătură de spirit, în care comentatorii lui au recunoscut un specific al sufletului lui francez. Emoţia la el este tot atât de adâncă, pe cât îi este de clară gândirea. In multe dintre ideile lui, chiar în acelea la care ţine mult şi din care face linii de forţă ale filosofiei lui, el nu vede realităţi propriu zise sau adevăruri neîndoelnice, ci iluzii, în sensul întreg şi obişnuit al cuvântului. Nu le respinge, ci dimpotrivă le cultivă. Are convingerea că în ele există virtualităţi ale unor mari propulsiuni sufleteşti, în stare să fecundeze spiritul şi să-l facă să alerge pe căile laborioase ale unor noui descoperiri. In privinţa aceasta, este caracteristică poezia lui *La cigale*, ultima şi totodată poate cea mai frumoasă din câte a scris. Guyau a iubit omul cu pasiune, a

avut încredere în el, a găsit un sens necesar tuturor actelor lui, indiferent că acestea veneau ca afirmări creatoare sau ca simple rătăciri. A făcut vieţii o apologie dreaptă şi entuziastă, recunoscând că puterea ei este în stare să rămână tot atât de întreagă şi de semnificativă, chiar atunci când cele mai scumpe dintre dogmele ei ar trebui să se prăbuşească, în chipul unor biete şi trecătoare iluziuni.

Guyau — poetul şi filosoful — s'a stins la Menton, în anul 1888, înainte de a fi împlinit vârsta de 34 de ani. Cei care au înţeles sensul spiritual al vieţii, al gândirii şi al simţirii lui, i-au săpat pe piatra mormântului, următorul pasagiu caracteristic dintr'una din scrierile lui:

„Nos plus hautes aspirations, qui semblent précisément les plus vaines, sont comme des ondes qui, ayant pu venir jusqu'à nous, iront plus loin que nous. Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. Non, pas un de mes rêves peut-être ne sera perdu; d'autres les reprendront, les rêveront après moi, jusqu'à ce qu'ils s'achèvent un jour. C'est a force de vagues mourantes que la mer réussit à façonner sa grève, à dessiner le lit immense où elle se meut".

7. — Pentru a rezuma filosofia lui Guyau, în articulaţiile ei principale, trebue să privim, pe rând, cele trei direcţii de gândire în care s'a afirmat: ca etician, ca estetician şi ca filosof religios.

In 1879, Guyau a publicat lucrarea sa care l-a făcut dintr'odată cunoscut: *La morale anglaise contemporaine*. Nu este o lucrare de istorie a sistemelor, ci mai de grabă una de critică a lor.

Bentham susţinuse că morala provine dintr'o aritmetică a intereselor omeneşti, de toate naturile. Hartley şi Stuart Mill înfăţişaseră un sistem, potrivit căruia actul moral ar avea la bază o asociaţie sau o serie de asociaţii reprezentative. Pornind dela faptul biologic al luptei pentru existenţă, Darwin consacrase principiul selecţiunii naturale, iar Spencer făcuse din actul moral un produs al evoluţiei, dictat de nevoia adaptărilor noastre la diferitele condiţiuni ale vieţii. Cu alte cuvinte, moraliştii englezi asimilaseră actul moral unui fenomen natural, a cărui valoare era menită să stea într'o dependenţă continuă de legile mecanice ale evoluţiei şi de condiţiile adaptării la mediu. Desvoltarea sentimentului moral apărea, astfel, ca un fenomen involuntar, inconştient, pe care trebuiau să-l dirijeze,

nu forţe hotărîte ale sufletului sau ale înţelegerei noastre, ci raporturi obiective şi generale ale evoluţiei.

Guyau nu este în acord cu morala engleză. El simte nevoia să corecteze ideile pe care aceasta le pusese în circulaţie, în legătură cu conservarea de sine a individului, ca bază supremă a acţiunilor lui morale. In sufletul omului există, deopotrivă, şi o nevoe de sacrificiu, de devotament pentru o cauză sau alta. Oricât ne-am strădui, nu vom putea face niciodată o dovadă definitivă că originile acesteia s'ar găsi exclusiv în pornirile egoiste ale nevoii de conservare. Deasemeni, este greşit să credem că simpatia aceea spontană şi desinteresată pe care o simţim adesea în noi ar fi şi ea un fapt originar, ţinând de natura noastră primitivă. Guyau se străduește să dea acestor fapte o motivare mai adâncă, mai semnificativă. Acolo unde moraliştii englezi vedeau doar manifestarea unui egoism primitiv sau a unei simpatii nediferenţiate, Guyau recunoaşte altceva: o nevoe de activitate, de afirmare dinamică, o nevoe care ţine de însuşi faptul vieţii, atunci când aceasta e robustă şi stăpână pe sine. Această nevoie constitue o axă în jurul căreia se dispun, în structuri organizate, toate puterile sufleteşti ale individului şi toate chemările intime care îl leagă cu lumea din afară. Astfel, dintru început, prin însăşi organizarea lui interioară, individul are putinţa de a se depăşi pe sine, îndreptându-se către o viaţă mai mare decât aceea cuprinsă în simplul lui orizont personal. Convingându-ne de existenţa acestei forţe interioare şi convingâdu-ne de puterea ei de a acţiona peste împrejurările lumii înconjurătoare, vom înţelege — spune Guyau — că eforturile noastre nu sunt doar nişte simple mijloace, ci procese vii, autonome, cu o demnitate de neînlăturat în cuprinsul lor intim. Vom înţelege atunci că legea vieţii noastre nu stă numai în a munci pentru a trăi ci şi dintr'un proces invers: trebue să trăim, pentru a *vroi* şi a *munci*. Guyau subliniază însemnătatea deosebită pe care o are prezentul în viaţa noastră. In actul de voinţă pe care îl înfăptuim în clipa de faţă, există virtualităţi mari, putând să cuprindă aspecte ale întregei noastre vieţi. Actul de voinţă, încă odată, nu este un simplu mijloc al adaptărilor noastre materiale, ci un fapt grav, cuprinzând prin el însuşi un scop. Intr'o formă lapidară, care îi este caracteristică, Guyau precizează: „*il y a dans la volonté quelque chose de définitif!*".

Lucrarea în care Guyau a încercat să definească mai

sistematic problema morală este: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, apărută în anul 1885. Iată, in rezumat, câteva din punctele de vedere pe care le cuprinde:

Mai întâiu, trebue să îndepărtăm tot ceeace ne poate duce la concepţii apriorice, în care prezenţa faptelor ca atare devine minimă şi subordonată. In acţiunile noastre spirituale, trebue să ne conducem astfel: să pornim dela fapte atunci când vrem să stabilim legi, dela realităţi când căutăm un ideal şi dela natură când avem de întemeiat o moralitate. Aceasta din urmă este precizarea cea mai de seamă, asupra căreia avem de stăruit.

Faptul esenţial, hotărîtor, al naturii din noi, este acela că suntem fiinţe active, simţitoare şi gânditoare, într'un cuvânt, faptul că avem viaţă. Iată, dar, pe ce trebue să ne întemeem, din clipa în care vrem să stabilim conduita noastră superioară. La om, viaţa are două ramificaţii cruciale: viaţa conştientă şi viaţa inconştientă. Până acum, majoritatea moraliştilor n'au considerat, în desvoltările lor, decât pe cea dintâiu. Au ignorat, cu desăvârşire, încercarea de a vedea dacă activitatea noastră nu se bizue, în bună parte, şi pe cealaltă. Viaţa conştientă i-a impresionat în chip deosebit, pentrucă aceasta este ordonată, pentrucă poate fi urmărită uşor în evoluţia ei şi pentrucă are putinţa de a îndepărta, prin puterea analizelor ei logice, tot ce s'a acumulat obscur în subconştientul oamenilor şi al societăţilor. Dar, în aceste atribute ale vieţii conştiente, există şi un pericol, pe care moraliştii englezi n'au ştiut să-l sesizeze îndeajuns. Şi anume, este vorba de acţiunea distrugătoare pe care uneori viaţa conştientă o poate avea asupra celeilalte. De aceea, e nevoe ca să restabilim o armonie necesară, între aceste două forţe ale vieţii noastre: între reflecţiunea conştientă a minţii şi spontaneitatea inconştientă a instinctului. Pentru aceasta, trebue să găsim un principiu de acţiune care să se potrivească ambelor sfere şi care să devină din ce în ce mai real şi mai activ, pe măsură ce va isbuti să-şi desăvârşească o conştiinţă de sine.

Guyau nu întârzie încercarea de a stabili un asemenea principiu. Are impresia că el poate fi găsit în însuşi faptul vieţii, şi anume, în viaţa cea mai completă de care suntem capabili, atât sub raport fizic cât şi sufletesc. Recunoaşte că, într'adevăr, viaţa are durităţi şi antinomii fatale, de neînvins. Faimoasa lege darwiniană — struggle for life — constitue o realitate care nu poate fi îndepărtată pe de-a'ntregul în niciun

colţ al existenţei. Pentru a o abate, sau pentru a o reduce la un minimum posibil, moraliştii au recurs la categorii inteligibile, supra-naturale, din domeniul celor mai avântate speculaţii. Guyau îşi propune să rupă cu această tradiţie. Categoriile inteligibile îşi au locul lor firesc în lumea ipotezelor; este însă greşit să credem că pe baza lor s'ar putea stabili legi, chiar în domeniul moralei ştiinţifice. Pentru a organiza viaţa, pentru a-i da norme şi mijloace de acţiune, nu trebue să privim în afară, înspre fluturările abstracte, ci înspre viaţa însăşi, înspre forţele şi categoriile multiple care o alcătuesc.

Viaţa, privită astfel, dispune de o trăsătură caracteristică, prin care Guyau vede posibilă legătura urmărită între egoism şi altruism, şi o denumeşte astfel: *fecunditatea morală.* A te dărui celorlalţi şi a trăi de aproape în soarta lor, nu este un fapt strein vieţii, ci dimpotrivă, o pornire care stă în puterile ei directe, în însăşi natura ei. Mai mult: o pornire ce-ar putea fi însăşi condiţia de bază a vieţii adevărate. Deosebirile pe care le întâlnim curent, expresii ca acestea: „ce este al meu" şi „ce este al tău", „interes personal" şi „interes colectiv", etc., sunt, de fapt, clasificări arbitrare, convenţionale, la care morala utilitaristă a trebuit să recurgă aproape forţat, pentru a-şi da iluzia că poate alcătui un sistem echilibrat. In realitate, viaţa nu ţine seama şi nu se împiedecă de asemenea ordonări. Prin natura ei, aceasta este mai generoasă, mai expansivă, mai solicitantă, pentrucă, „întocmai ca focul, ea nu se păstrează decât comunicându-se dela un lucru la altul". Inteligenţa noastră seamănă cu o flacără: nu se poate închide în ea însăşi; este făcută ca să lumineze, ca să-şi împrăştie razele cât mai departe. Sensibilitatea noastră aleargă, şi ea, pe cărări asemănătoare: bucuriile şi durerile noastre sunt cu adevărat bucurii şi dureri, doar atunci când se răspândesc în afară, când tind să cuprindă totul în iradierile lor de simpatie. Toată fiinţa noastră este stăpânită de nevoia sociabilităţii; este o nevoe care se afirmă, mai mult decât oricare alta, în afară, prin năzuinţa de reciprocitate generală. Viaţa n'ar putea fi egoistă, în sensul dur al cuvântului, chiar dacă şi-ar propune aceasta şi chiar dacă ar ţine la această cu dinadinsul. In privinţa aceasta, legile biologiei ne înfăţişează faptul pe deplin lămuritor că viaţa nu înseamnă numai consumaţie, ci tot pe atâta, producţie şi fecunditate.

Odată aceste premise fixate, Guyau se va strădui să stabilească ce se poate scoate din ele, de natură să ţină locul

„obligaţiei" din sistemele de morală de până acum. Din moment ce el nu mai ia în consideraţie idei absolute sau aşa zisele categorii inteligibile, noţiunea de obligaţie, cel puţin în sensul ei clasic, nu-i mai pare posibilă şi nici necesară. In fond, judecată cu atenţie, obligaţia nu este altceva decât o formă de impulsiune. Inseşi marile formule spirituale, de felul acelora care privesc „datoria" sau „legea morală", pot fi active şi eficiente, doar în măsura în care, în alcătuirea lor interioară, există şi impulsiuni care să le îndemne la viaţă şi la realizări. Utilitariştii au dat foarte puţină atenţie acestor forţe impulsive, pentru motivul că ei erau preocupaţi în primul rând de ideea scopului sau, într'o traducere mai exactă a ideologiei lor, de ideea utilităţii şi a plăcerii. Negându-i pe toţi aceştia, Guyau se situiază pe o poziţie opusă. Porneşte dela punctul de vedere al cauzalităţii eficiente, nu dela acela al finalităţii. Sunt cauze care acţionează cu aceeaşi semnificaţie creatoare, caşi scopurile. In fruntea acestora stă viaţa însăşi, a cărei tendinţă supremă este de a creşte şi de a se răspândi. Este cât se poate de greşit să credem, alături de Bentham şi de alţii, că viaţa este un lanţ de calcule sau o întrecere de interese. Viaţa dispune de forţe uriaşe, care se cheltuesc în continuu, nu numai în vederea unei plăceri sau alta, ci se cheltuesc pentrucă trebue să se cheltuiască, pentrucă aceasta este marea lege a acţiunii, în virtutea căreia isbutim să luăm cunoştinţă de noi şi de realitatea noastră imediată. Este, cu alte cuvinte, un prim echivalent material al ideei de datorie, privită în sens general şi obiectiv.

Astfel, teza lui Guyau începe să se contureze. *Datoria* este inclusă în noi. Este cuprinsă în puterea de care dispune viaţa noastră de a trece continuu la acte. Nu este nevoe să recurgem, în morala noastră, la principii supra-naturale. Viaţa îşi face ea singură legile de care are nevoe, prin forţele inerente care o încălzesc şi prin aspiraţia ei de a se desvolta necontenit. Până acum, am fost obişnuiţi să spunem: *am obligaţia faptului, deci trebue să pot*. De-acum înainte această idee va trebui corectată astfel: *„pot, deci am datoria de a-l face"*. Prin urmare, trebue să renunţăm la ideea de datorie concepută metafizic; viaţa ne învaţă că există o altă datorie, mai reală, mai pătrunzătoare, pe care o creează în chip continuu puterea de acţiune înăscută în noi.

Pentru a găsi un al doilea echivalent al obligaţiei, e necesar să ne referim la teoria ideilor forte, aşa cum apare în

gândirea lui Fouillée. Ne amintim că acesta socotea ideea nu numai ca un fapt abstract, ci ca un început de realizare al acţiunilor superioare. In cazul acesta, faptul de care trebue să ne ocupăm este de a stabili o identitate organică între gândire şi acţiune. O asemenea identitate va fi, în toată puterea cuvântului, echivalentul unei obligaţii, sau va fi chiar o obligaţie, însă concepută şi trăită viu, nu pe discriminări metafizice, ci pe fapte. In ea se poate oglindi întreaga unitate interioară a fiinţii noastre. Iată, direct, câteva aprecieri ale gânditorului: „Acela care nu-şi potriveşte acţiunea după cea mai înaltă gândire de care este în stare, este în luptă cu el însuşi, este fărâmiţat sufleteşte. Şi sub acest raport, hedonismul este depăşit; nu este vorba de a face calculul plăcerilor, de a face contabilităţi morale, de a privi numai prin prisma finalităţii: este vorba de a fi, de a trăi, de a simţi că existăm, de a lucra pe măsura firii şi vieţii noastre, de a nu fi o iluzie, ci un adevăr în acţiune" (Op. cit. pag. 248).

In fine, mai putem găsi şi un al treilea echivalent al obligaţiei. Primele două le-am căutat în domeniile inteligenţii şi ale activităţii; pe acesta trebue să-l căutăm în domeniul sensibilităţii. Plăcerile înalte, care dau culoare umanităţii din noi, nu rămân singuratece, ci manifestă o tendinţă necesară de a se socializa. O plăcere puternică şi persistentă evoluează; ea îşi lărgeşte sfera şi tinde să devină din ce în ce mai obiectivă, mai impersonală. Dela ea aşteptăm ratificari de care avem nevoe şi înspre ea proectăm intenţiile vieţii noastre spirituale. Inafara ei ne-am simţi fără aer, fără mediul necesar care să ne dea impresia legăturii noastre cu lumea. Bucuria strict egoistă, aşa cum au văzut-o unii epicureeni, este un non-sens, o himeră, în care n'au crezut, poate, nici întemeetorii ei. Tendinţa aceasta de socializare a stărilor noastre sufleteşti este, incontestabil, o tendinţă de expansiune altruistă. Devenind conştientă, adică ajungând să capete sentimentul existenţei şi al propriei ei puteri, poate reprezenta o forţă care să însemne, şi ea, în faţa conştiinţei noastre morale, tot atâta cât şi o obligaţie.

Motivele pe care le-am rezumat mai sus sunt doar acelea care ţin de făptura noastră sufletească normală, adică de ceeace poate da aproape fiecare om, în orice condiţie de viaţă s'ar afla. Sufletul omenesc are însă resurse mai mari, şi anume, mai are pe acelea care pot răsări biruitor în împrejurările excepţionale ale vieţii. In rândul acestora, trebue

să socotim voluptatea a două riscuri mari, de care oamenii sunt adesea stăpâniţi: voluptatea riscului fizic şi voluptatea riscului moral. Aşa cum există o speculaţie teoretică, există şi una practică. Omul are nevoe, pentru echilibrul lui intim, de amândouă. Căutând printre manifestările noastre de viaţă, vom găsi, în multe locuri, acţiuni practice sau acţiuni de gândire, care continuă a se manifesta, chiar atunci când certitudinea a încetat. Omul superior nu se teme de riscuri, nici de acelea ale gândirii, când trebue să se cheltuiască în ipoteze speculative, şi nici de acelea ale voinţii, când întreprinde acţiuni practice pe baza acestora. Nevoia acestor riscuri răsare dintr'un belşug interior, belşug care îi dă faţă de ceilalţi un plus de putere şi, prin aceasta, o nouă şi înaltă datorie.

Ideea sancţiunii trebue privită prin aceeaşi prismă ca şi ideea obligaţiei. Aşa cum viaţa îşi poate construi prin forţele ei lăuntrice o obligaţie de a acţiona, tot aşa îşi poate da şi sancţiunile de care conduita morală are nevoe, tot prin ea însăşi; dimpotrivă, cu cât va fi mai inertă, cu atât va simţi lipsa de satisfacţii ca pe o firească şi meritată sancţiune.

Guyau nu neagă problemele şi drepturile gândirii abstracte. Se preocupă însă să le dea o soluţionare mai vie şi mai reală decât aceea din sistemele bazate pe idei generale sau pe imperative abstracte Esenţa vieţii morale stă în puterile din noi şi în acţiunea pe care o desfăşurăm. Scepticii n'au dreptate, atunci când cred că progresul umanităţii este o simplă iluzie, iar convingerile spirituale o simplă frământare pe loc a gândurilor noastre. Erorile nu sunt doar nişte risipiri sterile ale gândurilor şi energiei noastre, aşa cum stă în convingerile de rând. In lanţul acestor erori, există adevăruri care se ţes subteran, adevăruri care într'o zi vor apărea la lumină, cu atât mai ferm şi mai strălucitor, cu cât au putut să se verifice mai multă vreme, în umbră. Tot aşa, n'au dreptate nici aceia care procedează imperativ, socotind că deţin în câteva formule dogmatice pe care le mânuesc, toate adevărurile lumii. Ei uită faptul important, extrem de important, că în viaţa şi în înţelegerea noastră omenească nu există nimic definitiv şi că, în fond, această relativitate nu vine pentru a ne micşora, ci dimpotrivă, pentru a ne stimula să activăm şi să ne cunoaştem mai mult.

Iată, după aceste precizări, concluzia ultimă pe care o stabileşte Guyau, în ce priveşte un sistem de morală în care obligaţia şi sancţiunea nu trebue să fie idei abstracte şi dog-

matice, ci nişte reflexe fireşti ale puterilor noastre de viaţă:

„Nayons pas espoir qu'en nous-mêmes et dans les autres hommes, comptons sur nous. L'éspérance, comme la providence, voit parfois devant elle. La différence entre la providence surnaturelle et l'éspérance naturelle, c'est que l'une prétend modifier immédiatement la nature par des moyens surnaturels comme elle, l'autre ne modifie d'abord que nous-mêmes; c'est une force qui ne nous est pas supérieure, mais intérieure: c'est nous qu'elle porte en avant. Reste a savoir si nous allons seuls, si le monde nous suit, si la pensée pourra jamais entraîner la nature; avançons toujours. Nous sommes comme sur le Léviathan dont une vague avait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mat. Il etait perdu dans l'océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront crée à elles-mêmes. Nul main ne nous dirije, nul oeil ne voit pour nous; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plûtot il n'y en a jamais eu, il est à faire: c'est une grande tâche, et c'est nôtre tache" (Op. cit. 251-252).

8. — O a doua ramură de gândire care apare în opera lui Guyau este ramura estetică. In direcţia aceasta, el ne-a lăsat două lucruri importante: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* şi *L'art au point de vue sociologique*. Iată, schematic, câteva dintre desvoltările şi concluziile lor:

In preocupările esteticienilor anteriori — Kant, Schiller, Spencer într'o oarecare măsură, etc. — se punea, în general, problema aceasta: de a incadra arta în viaţă, însă în aşa fel, încât ea să plutească peste luptele şi frământările obişnuite ale vieţii. Faţă de aceştia, Guyau se fixează pe o poziţie opusă. Arta nu trebue izolată, ci dimpotrivă, legată de viaţă. Ceeace căutăm în artă este tocmai viaţa, într'o formă mai sugestivă şi mai pătrunzătoare decât ne este dat s'o întâlnim curent. Este greşit să credem că irealul poate duce la frumuseţea artistică. De fapt, irealul nu este altceva decât o limitare a minţii noastre. In loc să ne deschidă orizonturi noui, dimpotrivă, el ni le întunecă şi pe acelea pe care le avem. Psihologia contemplării artistice constitue, în privinţa aceasta, o dovadă în plus. Artistul tinde să se identifice cu realitatea pe care o contemplă. Dacă în această clipă are vreo suferinţă, este, desigur, aceea că

identificarea pe care o caută nu se petrece desăvârşit, cu toate puterile de viaţă de care se simte dispunând.

Frumosul este o impresie complexă, care pune în mişcare toate facultăţile sufletului — sentiment, gândire, voinţă — şi care se cucereşte, în general, prin felul armonic şi lămuritor în care decurge acţiunea lor combinată. Prin aceasta, atitudinea estetică se apropie, am putea spune se confundă, cu atitudinea morală. Amândouă se realizează, atunci când isbutesc să afirme, fiecare în felul lor, valorile naturale ale vieţii.

Mai interesant decât atâta, este să urmărim chipul în care Guyau leagă arta de condiţiunea socială.

Arta este de natură socială. Faptul acesta poate fi privit din trei puncte de vedere: al originii artei, al scopului şi al esenţei ei. Pentru cel de-al treilea, am mai putea spune: din punctul de vedere al legii interioare după care se conduce. Primele două sunt reale, evidente, se înţeleg aproape dela sine. Latura asupra căreia Guyau insistă mai mult, şi care în acelaş timp constitue o originalitate de seamă a tezei lui, este cea de-a treia. Arta creează o societate ideală, în care viaţa atinge puncte de înaltă plenitudine. Emoţia estetică are calitatea de a spori viaţa individuală şi, prin aceasta, de a se confunda într'o realitate mai cuprinzătoare, într'o realitate universală.

Oamenii se deosebesc între ei, prin sentimentele lor, prin felul cum privesc lucrurile şi cum le leagă diferit, fiecare după interesele şi înclinaţiile lui. Arta are putinţa de a-i socializa, adică de a-i face să semene unul cu altul, în ce priveşte o parte din sentimentele şi reacţiunile lor. Aşa cum morala şi metafizica îi scoate din tiparele lor individuale, pentru a-i face să trăiască în spiritul vieţii universale, arta îi poate duce la acelaş rezultat, de astă dată însă nu pe calea unor comuniuni intelectuale sau voluntare, ci pe calea unor comuniuni de sentimente. Arta este o condiţie şi o metodă de concordie socială. Făcându-ne să simţim toţi la fel, ea împlineşte, într'adevăr, o misiune.

Identitatea pe care o urmăreşte arta trebue să aibă în vedere pe indivizii cei mai bogaţi sufleteşte şi să se refere la sentimente dintre cele mai alese. Prin acestea, trebue să înţelegem sentimente de acelea care au puteri străbătătoare în conştiinţa noastră şi care pot împlini în chip calitativ misiunea de socializare a oamenilor. Cu cât o plăcere va avea un ca-

racter mai universal, cu atât va fi mai durabilă. Caşi morala, arta trebue să-şi caute elementele ei permanente în negarea egoismului. Deasemeni, trebue să ştim că arta, în sensul adevărat al cuvântului, nu este numai aceea care se mărgineşte la un cerc restrâns de iniţiaţi, ci aceea care se resfrânge binefăcător asupra întregei societăţi. Simplitatea şi sinceritatea artei adevărate vor atrage înspre ea pe toţi oamenii inteligenţi, iar adâncimea ei va fi în stare să împace, întotdeauna, nevoile de meditaţie ale acestora. Marea artă este ca marea natură: în cuprinsul ei se găsesc fapte care pot să intereseze şi să mişte sufleteşte pe toţi oamenii, pe fiecare după puterea de înţelegere şi după intensitatea vieţii lui spirituale.

Problema geniului artistic trebue înţeleasă tot social. Iată ce definiţie dă Guyau geniului artistic: *„une forme extraordinairement intense de la sympathie et de la sociabilité, qui ne peut se satisfaire qu'en créant un monde nouveau, et un monde d'êtres vivants. Le génie est une puissance d'aimer qui, comme tout amour véritable, tend énergiquement à la fécondité et à la création de la vie"* (L'art au point de vue sociologique — pag. 27). Problema creatorului este aceasta: să creeze, prin mijloacele de care dispune viaţa lui personală, o *viaţă nouă*, originală, pe care oamenii s'o aprecieze şi s'o simtă ca pe un nou prilej al aderării lor în societate. Ca fond de spiritualitate, nu există deosebiri între artist şi savantul de orice specialitate ştiinţifică. Şi unul şi celălalt au de scos la lumină fapte semnificative, de a ne face să simţim în lucruri forţa interioară a unor legi diriguitoare, în fine, de a scoate din massa informă a fenomenelor elementele care să dea sensuri şi să cristalizeze în jurul lor sisteme biruitoare de viaţă.

Cea mai înaltă şi mai esenţială condiţie a artei este *sinceritatea*. Ea trebue să stăpânească tot cuprinsul realizării artistice. Forma şi fondul sunt, faţă de aceasta, două categorii care se pătrund şi se determină reciproc. Cultul excesiv al formei, în detrimentul fondului, fac din artă o manifestare rece, artificială şi, mai ales, lipsită de viaţă. Ori faptul acesta — viaţa — este ceeace Guyau cere mai mult şi ceeace el vede ca o garanţie mai perfectă a lucrurilor. Răspunsurile pe care a trebuit să le dea lui Flaubert — care era, după cum se ştie, unul dintre cei mai pasionaţi muncitori ai formei — i-au prilejuit lui Guyau câteva precizări caracteristice. Astfel, într'un loc spune: *„il faut croire en la vie*

pour la rendre dans toute sa force"; în alt loc, vorbind despre condiţiile marei arte, potrivit cărora ea trebue să înfăţişeze natura şi viaţa în realitatea, nu în iluziile lor, Guyau adaugă: *„il faut comprendre combien la vie déborde l'art pour mettre dans l'art le plus de vie"* (Op. cit.). *Artă pentru artă*, aceasta este o formă care întunecă orizontul realizării artistice propriu zise. Singurul lucru pe care ni-l poate da la iveală este o contemplare abstractă a lucrurilor, lipsită de scop şi de sensuri pătrunzătoare. Arta la care ne-ar duce ar fi o realizare strict cerebrală, concentrată în sine, izolată de frământările vieţii, ar fi un joc de forme, faţă de care societatea ar rămâne veşnic rece, nerecunoscându-şi în aceste lucruri niciuna dintre nevoile şi năzuinţele ei fireşti. Pentru a fi actuală, arta trebue să realizeze sinteze organice între sentimente şi idei. In fond, sentimentele omeneşti sunt aceleaşi, de-alungul întregei noastre istorii. Ceeace le împrospătează şi le dă o formă pe-măsura nevoilor de perfecţionare ale omului sunt ideile pe care se sprijină. Datorită lor, putem căpăta sentimentul că existenţa individuală şi existenţa socială nu sunt două încercuiri izolate ale vieţii, ci formele necesare pe care se sprijină procesele în continuă creştere ale vieţii.

In general, Guyau a fixat principii pentru o artă realistă, întemeiată pe imperfecţiunile vieţii, aşa cum metafizica se întemeiază pe relativităţile ei. Progresul artei se măsoară cu chipul în care aceasta ştie să trezească simpatie pentru toate aspectele vieţii, fie ele cele mai mizerabile şi mai infime. Aşa cum ştiinţa nu are dreptul să nesocotească nici o latură a existenţei, tot aşa, arta nu poate trece cu vederea peste nici un fapt care ar închide în el un sens social sau un proces de sensibilitate.

In a doua parte a lucrării lui, închinată aplicărilor, Guyau face un studiu amănunţit asupra artei contemporane, mai precis asupra poeziei franceze moderne. Este o lucrare şi de filosofie, dar tot pe atâta, şi de critică literară. Astfel, în ea ni se înfăţişează evoluţia înspre romanul psihologic şi, prin aceasta, către romanul sociologic. Cu această ocazie, Guyau desbate problema naturalismului în artă, căruia îi recunoaşte şi calităţi, dar şi mari păcate. In special, obiectează scriitorilor naturalişti că dau prea multă atenţie viciilor, faptelor groteşti ale vieţii, trăsăturilor care prezintă diformări patologice sau care înfăţişează aspectele monstruoase ale realităţii. De aceea, consideră că arta lor este artificială, şi ameninţată

de nulitate, prin faptul că se referă la o „societate incomplectă", care nu reprezintă, în definitiv, nici soarta, nici esenţe ale adevăratei umanităţi. Mai departe, urmăreşte introducerea ideilor filosofice şi sociale în poezia contemporană. Pentru aceasta, trece în revistă, dând aprecieri substanţiale asupra fiecăruia, pe marii poeţi moderni ai Franţei: Lamartine, Vigny, Alfred de Musset, Victor Hugo, Sully Prudhomme, Leconte de Lisle, François Coppée, etc.. Toţi aceştia n'au fost, cum este credinţa curentă, numai nişte imaginativi, ci tot pe atâta şi nişte gânditori. In opera lor, găsim probleme care ne pun în faţa marei drame spirituale a omului şi a societăţii. Marea poezie o realizăm doar atunci când ştim să legăm de emoţiile şi faptele ei o conştiinţă şi o misiune socială. In stil, deasemeni, Guyau nu vede un simplu fapt literar, ci un instrument complex, cu rolul de a mijloci comunicări simpatetice şi de a creea între oameni aşa numita „sociabilitate estetică".,

Lucrarea lui Guyau are meritul de a fi, în literatura de idei a epocei moderne, prima încercare sistematică de a privi problema artei din punct de vedere integral sociologic. Această încercare l-a interesat mult. Vedea în ea un mijloc de a compensa golul spiritual lăsat de declinul religiei, în special în concepţiile de viaţă ale claselor superioare. Guyau avea convingerea fermă că marii poeţi, sau în general marii artişti, vor redeveni, într'o zi, iniţiatorii adevăraţi ai masselor, preoţi ai unei drepte religii sociale, fără dogme şi fără sancţiuni. Iată, în privinţa aceasta, câteva din propriile lui cuvinte: „*c'est le propre du vrai poète que de se croire un peu prophète, et après tout, a-t-il tort? Tout grand homme se sent providence, parce qu'il sent son propre génie*".

9. — Mai avem datoria să înfăţişem, din opera lui Guyau, câteva din ideile sale asupra filosofiei religioase. Pentru aceasta, ne vom conduce de cartea lui *L'irreligion de l'avenir*, publicată în anul 1887, despre care unii comentatorii au pretins că este cea mai importantă din toată opera lui.

In această lucrare, Guyau pleacă dela două convingeri. In primul rând, socoteşte că epoca marilor religii a trecut. In al doilea rând, el socoteşte că mulţimea condiţiilor menite să ne ducă zi de zi la o concepţie de viaţă mai înaltă decât aceea a clipei de faţă sunt în chip universal permanente. Sub acţiunea acestor două convingeri, Guyau se ridică, cu hotărîre, atât împotriva acelora care construesc diferite

chipuri de „religii ale viitorului", precum şi împotriva acelora care pledează cu înverşunare în favoarea temelor anti-religioase.

Problema religioasă nu trebue privită numai în ea însăşi, ci în strânsă legătură cu problema morală şi estetică. Aceste probleme ne apar diferit, alcătuind spiritualităţi izolate una de cealaltă, numai atunci când le privim analitic, sub un unghiu strict raţional, sau atunci când le tratăm separat, după criteriile vieţii personale sau ale vieţii sociale. De fapt, aceste probleme se confundă unitar, de drept, în conceptul general al vieţii.

Ideea că religia începe a fi doar un „antropomorfism" trebue corectată. Tot pe atâta, ea este şi un „sociomorfism". Primele îndrumări care duc la alcătuirea ei, nasc din experienţele individului în mijlocul societăţii din care face parte. Desvoltându-se, involuntar, acestea tind către o formă de comunitate de viaţă largă, mai bine zis către o adevărată societate, în care se cuprind, deopotrivă, atât oamenii cât şi zeităţile pe care aceştia şi le-au creeat. Un studiu atent asupra religiilor ne-ar putea învăţa că diversitatea acestora provine, în cea mai mare parte, din diversitatea formelor de societate în care au apărut. După natura acestora, fiinţa supremă este văzută diferit, fie conducând pe oameni cu blândeţe patriarhală, ca un tată al tuturor, fie cu asprimi necruţătoare, ca un tiran.

Toate aspectele religiei şi toate elementele ce-o alcătuesc dovedesc natura ei socială. Intre acestea, cel mai semnificativ este cultul, adică chipul în care omul leagă relaţii cu divinitatea. Evoluţia lui s'a petrecut în acelaş chip ca şi aceea a societăţii în general. La început, manifestările cultului au avut un caracter material; se desfăşurau în suprafaţă; erau evidente, într'un chip aproape brutal. Incetul cu încetul, ele s'au interiorizat, devenind mai idealizate şi mai subtile. Astfel, mentalitatea mitologică s'a transformat într'una mistică. Din ce în ce mai mult, latura interioară a cultului a pus în umbră pe cea exterioară. Procesul astfel deschis va trebui să tindă către punctul lui culminant: către acela în care imaginea antropomorfică a divinităţii să se disolve complet, pentru a fi înlocuită cu o imagine filosofică, a divinităţii concepută ca o personificare transcendentală a idealului moral.

Guyau stabileşte trei condiţii esenţiale ale religiei, şi anume: 1) un proces de explicare mitologică a naturii; prin evoluţie, acesta devine, în religiile superioare, o credinţă în

miracole; 2) întemeerea unui sistem de dogme universale; şi 3) existenţa unui cult, alcătuit din practici diferite, cărora li se atribue eficacităţi supra-naturale. Toate aceste condiţii au provenienţă interioară, adică nasc din sufletul oamenilor. De aceea, dispariţia sau declinul religiilor nu este un fenomen provocat de forţe din afară noastră, ci din motive care ţin de sensurile vitalităţii noastre interioare. In zilele noastre, acest declin este evident. El se adânceşte din ce în ce mai mult, paralel cu creşterea industriei, cu desvoltarea ştiinţelor, cu precizarea orizonturilor sufleteşti din diferitele concepţii individualiste, cu tendinţa omenirii contemporane de a-şi da o morală autonomă, etc.. Dintre aceşti factori cauzali, este însă unul care joacă, în procesul ce ne interesează, un rol deosebit. Asupra lui, Guyau insistă mai mult decât asupra celorlalţi. Este vorba de factorul în continuă desvoltare al autonomiei individuale. Datorită lui s'au petrecut atât victoriile cât şi declinurile religiilor. Cu cât el se va preciza mai mult, cu atâta acţiunea lui se va întinde asupra sistemelor dogmatice, lucrând pentru îndepărtarea lor dintre convingerile oamenilor. Cu aceasta îndepărtare va începe dispariţia religiilor. Procesul este astăzi deschis.Faptul că el se va desăvârşi repede sau încet ne interesează mai puţin. In istoria spiritului omenesc, măsurătorile cele mai lămuritoare nu se fac cu împărţirile timpului material, ci cu sensul transformator al tendinţelor apărute la lumina zilei.

De acum, după ce a stabilit premise ca cele de mai sus, încep precizările originale ale lui Guyau. Am putea spune, precizările care ne fac să-l alăturăm oarecum lui Nietzsche şi să-l socotim un mare gânditor romantic al timpurilor moderne. Guyau întrevede dispariţia finală a religiei şi înlocuirea ei cu „ireligiunea". Aceasta nu trebue confundată cu „antireligiunea". Dimpotrivă, trebue înţeleasă ca o continuare naturală, ca o sinteză a religiei, am putea spune, ca o esenţă asemănătoare aceleia pe care Auguste Comte a văzut-o în chipul „Umanităţii". „Ireligiunea" va însemna, pe lângă un progres al religiei şi al civilizaţiei, o punere în valoare a unor esenţe religioase ce nu puteau ieşi la lumină decât prin dispariţia încercuirilor spirituale ale dogmelor. Acestea, chiar în cazul cel mai fericit, nu sunt decât etape ale unei desvoltări, ale unei evoluţii. Prin natura lor, ele nu pot fi definitive. Este etern, în religie, un singur lucru: *năzuinţa*, sub puterea căreia a răsărit. Sau, cu alte cuvinte, nevoia aceea care

caută peste forma trecătoare a fenomenelor, o trăsătură care să le lege într'o armonie universală. Ori, această năzuinţă va fi cu atât mai intensă şi mai plină de sentimentul propriei ei realităţi, cu cât se va desfăşura mai mult în afara constrângerilor dogmatice sau ale constrângerilor practice, legate de o religie sau alta. In această situaţie, enigmele mari ale existenţei nu vor mai avea nevoe de sprijinul unor formule dogmatice, pentru a fi exprimate; ni se vor mărturisi, mai viu şi mai pătrunzător, altfel: *prin ele însile.*

Atitudinile noastre în faţa vieţii şi soluţiile pe care le găsim pentru echilibrul nostru spiritual sunt, în fond, o serie de ipoteze. Intotdeauna, ipotezele, dela cele mai mici până la cele mai mari, au trebuit să poarte, în forma lor ultimă, marca individualităţii care le-a creeat. Religia este, desigur, una dintre marile ipoteze de care avem nevoe. Oricât de perfectă ar fi, o religie n'ar putea cuprinde niciodată tot ceeace se agită în cugetul indivizilor şi tot ceeace trăeşte în sentimentul lor de viaţă, de natură să-i îndemne înspre adevăr şi creaţie. Dumnezeul cel mai adevărat este acela pe care şi-l făureşte fiecare, în propria lui conştiinţă. Să nu ne fie teamă că mulţimea convingerilor noastre astfel formate ar putea să ducă la o fărâmare spirituală a solidarităţii omeneşti. Aşa cum pământul hrăneşte plante diferite, fără ca prin aceasta să nege ceva din unitatea naturii, tot aşa, spiritul omenesc poate adăposti în cuprinsul lui toată diversitatea atitudinilor noastre de viaţă, fără ca demnitatea şi forţa lui lămuritoare să fie ştirbite.

Incadrate în forma unor simţiri particulare, valorile morale ale religiei nu se vor risipi, ci dimpotrivă, se vor păstra mai bine şi mai autonom. Este nevoe să ştim ce trebue să cerem dela înţelegerile şi năzuinţele noastre. Evoluţia lumii durează de o eternitate. Cu toate acestea, omenirea la care am putut ajunge până acum este o omenire plină de imperfecţiuni, cu nesiguranţe şi contradicţii ce se înlănţuesc demonic, în cortegii infinite. Cu cât pătrundem mai adânc în lumea societăţii şi în lumea idealurilor noastre, cu atâta devenim mai preocupaţi, am putea spune, mai dureros preocupaţi. Gândirea ne poartă pe căi diferite: unele sunt căi de lumină, altele de griji şi de întunerec. Aceasta este soarta oricărei făpturi conştiente; e legea categorică a celor care au pătruns pe făgaşurile cugetării. Dumnezeu însuşi, dacă ar exista, ar trebui

să fie la fel de muncit de năzuinţi dureroase, ca şi noi, oamenii. In dorinţa lui de a fi infinit, desigur, ar resimţi faptul că nu poate veni în ajutorul tuturor, ca o mare grije şi suferinţă.

Dar, în această încercuire de contradicţii, nu trebue să vedem cine ştie ce sensuri negative ale vieţii, ci dimpotrivă, afirmări şi elemente necesare ale sentimentului nostru vital. Sub puterea lor, ne vom încorda, vom face apel la forţele noastre lăuntrice, vom mobiliza resorturile misterioase ale fiinţei noastre, vom trece, într'un cuvânt, la afirmarea energiei care există vital în noi. Din această energie pusă în mişcare vor răsări, rând pe rând, marile noastre îndemnuri sufleteşti: speranţa, credinţa în ceva, voluptatea riscului, etc. Durerile, trebue să înţelegem, sunt valori adânc omeneşti, valori pe canavaua cărora se ţes marile noastre aşteptări. Intr'un loc, vorbind despre moarte, pe care omul de înaltă ţinută spirituală o primeşte cu un cuget demn şi ferm, Guyau precizează: *„notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité!"*.

In sufletul lui Guyau se întretăiau armonizându-se, câteva trăsături caracteristice: o gravitate profundă, o melancolie bine pronunţată şi o resemnare generală, care cuprindea toate lucrurile din jurul lui. Aceste trăsături îi întreţineau o continuă mobilitate intelectuală, ceeace a făcut pe unii dintre contemporanii săi să spună despre el că îi plăcea să navigheze pe o mare întinsă, la infinit, fără să arunce vreodată ancora undeva. Preocupările lui asupra religiei par, în această privinţă, o dovadă în plus. Guyau a desbătut problema adânc, atent, punând în această străduinţă toată pasiunea pătrunderii sale filosofice. N'a ţinut să înlăture ideea religiei. Dimpotrivă, ne-a făcut să simţim puternica ei legitimitate morală şi sufletească. Conceptul de „ireligiune" trebue înţeles, interpretat. De fapt, ceeace filosoful nostru a înţeles prin „ireligiune", nu este, în fond, decât tot o religiune — o „religie a viitorului", după aprecierea lui Guyau — dar motivată într'un chip nou, într'o notă romantică, de către un gânditor în cugetul căruia, desigur, vocaţia metafizică a fost tot atât de hotărîtoare ca şi cea poetică.

10. — Lucrările lui Guyau au calităţi remarcabile. Analiza pătrunzătoare se uneşte cu înălţimea ideilor, dând la iveală desvoltări bogate, sugestive, în stare să ne captiveze, prin poezia ca şi prin logica lor. Sunt lucrări care întreţin în jurul

lor o atmosferă primitoare, aristrocratică, o atmosferă de caldă şi solicitantă spiritualitate

Şi ca filosof, şi ca poet, gândurile lui s'au acordat pe o aceeaşi temă: *viaţă şi simpatie universală*. In chipul cum a caracterizat pe artist, Guyau s'a caracterizat pe sine însuşi: *„Pour comprendre un rayon de soleil, il faut vibrer avec lui; il faut, aussi, avec le rayon de lune, trembler dans l'ombre du soir; il faut scintiller avec les étoiles bleues ou dorées; il faut, pour comprendre la nuit, sentir passer sur nous le frisson des espaces obscurs, de l'immensité vague et inconnue. Pour sentir le printemps, il faut avoir au coeur un peu de légèreté de l'aile des papillons, dont nous respirons la fine poussière répandue en quantité appréciable dans l'air printanier.*

Pour comprendre un paysage, nous devons l'harmoniser avec nous-mêmes, c'est-a-dire l'humaniser. Il faut aimer la nature, sans quoi elle ne nous dit rien. Notre oeil a une lumière propre, et il ne voit que ce qu'il éclaire de sa clarté" (L'art au point de vue sociologique, pag. 14-15).

Curiozitatea, mai bine zis nevoia lui Guyau de a înţelege, este universală. Grija lui cea mai atentă este aceea de a găsi sensul lucrurilor şi de a stabili interesul pe care îl merită. Inţelegerea lucrurilor ne face generoşi şi afectivi. Acolo unde suntem iritaţi şi contrariaţi, faptul nu se petrece din cauza lucrurilor, ci pentru motivul că nu le înţelegem îndeajuns. Guyau îşi simte misiunea de a veni în acord cu toate vibrările existenţei. Ca poet, a revărsat puterea lui de simpatie asupra întregei naturi. Ca filosof, a înţeles că aceia care trebue să dea cei dintâiu ceva din fiinţa lor suntem noi, oamenii. Simpatia universală pe care o dăruim din sufletele noastre are misiunea de a străbate departe, cât de departe, fără a ne aduce şi fără a aştepta ceva în schimb. *A da*, faptul acesta, în sine însuşi, echivalează cu a primi...

Guyau şi-a exprimat ideile sale cu o simplitate emoţionanţă .Pentru el, farmecul cel mai mare al acţiunilor noastre n'ar putea fi altul decât acela pe care îl găsim noi înşine în faptul umil dar profund al realului. Vorbind despre opera lui Guyau, Fouillée a spus că o putem socoti, tot atât de bine personală, ca şi impersonală: *„nu simţim nicăeri prezenţa unui ins care ţine să se afirme, însă, tot pe atâta, recunoaştem în toată întinderea ei prezenţa unui prieten"*.

Locul lui Guyau, în istoria gândirii filosofice moderne, nu este, desigur, printre marii clasici, făuritori de sisteme şi

de metode. Misiunea gânditorului nostru trebue înţeleasă altfel. Scrisul lui Guyau e cald, bogat, sugestiv, făcut parcă înadins pentru muzicalitatea iniţierilor, şi totuşi este un scris viguros, putând să se adreseze cu folos tuturor oamenilor de cultură şi de simţire înaltă. Urmărit cu atenţie, vom înţelege că scrisul acesta poate deştepta perspective lămuritoare, în toate domeniile de seamă ale gândirii şi simţirii omeneşti. Guyau a umanizat filosofia. A tradus-o pe un înţeles generos al epocii lui. A legat-o cu faptele vieţii, cu emoţiile, cu aşteptările ei. A înfăţişat-o simplu, pentru a veni în ajutorul câtor mai multe preocupări şi îndoeli.

Intr'o epocă de răscruce a culturii omeneşti, în care categoriile materiale şi cele spirituale îşi disputau puternic dreptul la întâietate, filosofia lui Guyau a răsărit, pare-se, cu o misiune armonizatoare. Cu misiunea de-a arăta, pe deasupra oricăror dispute, câteva din drepturile solemne ale *spiritului:* acelea de a cuprinde, în perspectivele şi cristalizările lui, tot ce se poate ivi cu un sens în domeniul acesta veşnic mişcător al vieţii.

NEOSPIRITUALISMUL INDETERMINIST

Felix Ravaisson

Filosofia franceză dominantă în prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost reprezentată de două serii de gânditori:

Royer Collard şi Victor Cousin, reprezentanţii oficiali ai „spiritualismului eclectic" au încercat înlocuirea spiritului revoluţionar, întronat de teoreticianii revoluţiei franceze, printr'o instaurare a „bunului simţ"; filosofie comodă dar eclectică, simplistă şi lipsită de originalitate, căci „bunul simţ" constituise însuşi fondul cugetării scoţianului Thomas Reid, la sfârşitul secolului al XVIII-lea.

A doua serie de gânditori e ilustrată de personalitatea proeminentă a lui Maine de Biran, ale cărui sugestii au influenţat mişcarea filosofică ulterioară şi au determinat, în bună parte, formaţia spirituală a lui Félix Ravaisson.

Jean Gaspard Félix Ravaisson se născu la Namur în anul 1813. Copilăria îi fu turburată de evenimentele politice, pe care le provocă abdicarea lui Bonaparte, şi atmosfera de incertitudine ce îi urmă. După primele studii de liceu, care nu au lăsat o amintire excepţională, Ravaisson apare la cursurile de Filosofie ale Sorbonei, ca elev strălucit al profesorului Poret, suplinitorul lui Victor Cousin. In 1832 este distins cu premiul de onoare al clasei de Filosofie, pentru lucrarea sa tratând despre „Metoda în filosofie", şi numele său începe a fi cunoscut în cercurile intelectuale ale epocei. Un al doilea premiu al Academiei de ştiinţe morale şi politice, obţinut pe baza unei opere de înaltă ţinută ştiinţifică şi spirit critic accentuat, îi măreşte sensibil reputaţia de gânditor ori-

ginal. Intitulată „Essais sur la métaphysique d'Aristote", această lucrare — al cărei prim volum apăru în anul 1837 iar al doilea abia după nouă ani — fixează cadrele cugetării definitive a lui Ravaisson.

In adevăr, încercând să izoleze erorile de adevărul permanent al filosofiei aristotelice, Ravaisson face o admirabilă caracterizare a sistemelor de gândire şi a evoluţiei lor în filosofia greacă. Pentru el, cugetarea elenă reprezintă o trecere dela materialismul primar la spiritualismul pur al ideii lui Platon şi Aristot. Tendinţa ei este unificarea într'un sistem idealist.

Dacă această operă de unificare a gândirii nu a reuşit nici în filosofia lui Aristot — geniu prin excelenţă sistematic —cauza trebuie considerată în imperfecţiunea procesului de abstracţiune, care ne îndepărtează, în cursul generalizării, de realitatea faptelor concrete. Impotriva abstracţiunii Aristot afirmă necesitatea unui efort al viziunii mintale, capabilă să străbată învelişul material al lucrurilor şi a pătrunde esenţa lor. Numai atunci apare unitatea care leagă fiinţele unele de altele, şi care explică trecerea energiei biologice dela plantă până la om. Astfel, degajată până la cele mai clare forme, metafizica lui Aristot este un adevărat sistem creator în istoria filosofiei.

Analiza filosofiei aristotelice a fost, pentru Ravaisson, prilej de a-şi exprima şi propriile idei, influenţate de Fr. Schelling, ale cărui cursuri le urmase la München — alături de un alt gânditor apropiat, Ch. Sécrétan. Dela Schelling păstrează Ravaisson interpretarea spiritualistă a universului, care — alături de nota pur speculativă şi constructivă — satisfăcea o exigenţă estetică şi armonică, în gândirea filosofului francez.

Din primii ani ai tinereţii, Ravaisson manifesta o rară simpatie pentru aristocraţia inteligenţii, concretizată în cercurile literare şi artistice ale timpului. La Sorbona se resimţi de atmosfera creată de marea personalitate a lui Guizot şi Geoffroy Saint-Hilaire. La Collège de France el deveni secretarul lui Michelet, care — într'o scrisoare inedită către Jules Quicherat — îl consideră drept unul dintre puţinele spirite ale epocii, dotat cu spirit critic excepţional[1]). In sfârşit, frecvenţa saloanelor D-nei Récamier îi oferi ocazia de a cu-

1) Citat de Louis Léger, cf: Notice de H. Bergson în: *F. Ravaisson*, Testament philosophique, p. 13, Boivin & C-nie, Paris, 1933.

noaşte personalităţi ilustre din lumea literilor şi a ştiinţelor, ca: Ampére, Balzac, Lamartine şi Chateaubriand. Intr'un cadru tot atât de ales, cunoscu — la principesa Belgiojoso — pe Thiers, Mignet şi Alfred de Musset. Evident, un asemenea contact cu un mediu atât de remarcabil nu rămase fără efect asupra curiozităţii intelectuale şi pregătirii spirituale a tânărului gânditor.

Alături de această atmosferă de pură intelectualitate şi rafinament superior, însă, personalitatea lui Ravaisson a suferit un lung proces de precizare din cauze subiective şi temperamentale. In adevăr, studiul critic al filosofiei lui Aristot nu era — pentru el — numai o analiză rece a sistemului aristotelic de cugetare, ci mai curând prilej pentru o mai completă aprofundare a unei gândiri personale. Elaborarea latentă şi îndelungată a acestei lucrări nu dovedeşte numai necesitatea unei îndelungate convieţuiri cu maestrul preferat, ci totodată o adâncă, insondabilă afinitate, care sfârşeşte printr'o totală adeziune la un sistem de cugetare. Astfel, Ravaisson s'a descoperit treptat în conştiinţa personalităţii proprii pe măsură ce avansa în intimitatea cugetării lui Aristot[1]).

Dar există şi o altă trăsătură de caracter, care a determinat aspectul armonic, sistematic şi unitar, al filosofiei lui Ravaisson. Aceasta e dispoziţia sa artistică, cultivată din anii adolescenţii şi ajunsă la o sensibilă desvoltare în pragul maturităţii. Ravaisson avu norocul de a primi ceva din atmosfera şi technica artistică a lui *David*, prin intermediul pictorului *Broc*, elevul marelui maestru. Când prezentă la Salonul oficial „diferite pânze şi remarcabile desemne — prin graţia lor aleasă — *Ingres* se arătă încântat de farmecul producţiilor tânărului artist. Insfârşit, ocazia care determină o adevărată pasiune pentru studiul artei ilatiene a Renaşterii, fu lectura „Tratatului asupra picturii" a lui *Leonardo da Vinci*.

Aci, găsi el, o minunată interpretare a artei plastice.

„Pictura, spunea *da Vinci*, este o acţiune mintală". Fiinţa se caracterizează printr'o linie unduitoare, serpentină, individuală, pe care trebuie să o surprindă şi să o reproducă arta. „Secretul artei desemnului este de a descoperi — în fiecare obiect — felul particular în care se îndreaptă peste toată întinderea

1) Op. citat. pag. 15.

sa, ca un val central ce se desface în valuri particulare, o anumită linie fluctuantă, care e axa sa generatoare" [1]).

Arta pictorului nu constă, nici în reproducerea fragmentară a detaliilor, nici în creaţia unui tip impersonal şi abstract, în care modelul pierde orice contact cu lumea reală. Arta trebuie să redea individualitatea modelului, care e subiectiv şi secret, aspiraţia fundamentală a persoanei ce corespunde unei nesfârşite bogăţii de forme şi culori.

Ravaison întâlneşte aci, punctul comun al unei asemănări unice între estetica lui Leonardo da Vinci şi metafizica lui Aristot; căci dacă Aristot încerca — printr'o intuiţie a spiritului — să găsească fondul fiinţei individuale, Leonardo da Vinci concepea şi practica o artă, ce concentrează în jurul spiritului generator, trăsăturile particulare ale modelului material.

„Intreaga filosofie a lui Ravaisson decurge din această ideie, că arta este o metafizică figurată, că metafizica este o reflecţie asupra artei şi că aceiaşi intuiţie, întrebuinţată în mod diferit, face pe filosof profund şi pe artist mare" [2]).

Această concepţie asupra funcţiei artei şi a reflecţiei, fu aplicată pentru întâia dată de Ravaisson în teza sa de doctorat: *De l'habitude*. Deşi modest intitulată, sub aspectul unei probleme restrânse de psihologie, teza lui Ravaisson, apărută în anul 1838, conţine o adevărată „filosofie a naturii". Ea introduce interpretarea spiritualistă în explicarea succesiunii regulate a fenomenelor, dela cauză la efect.

Metoda sa este *intuiţia concretă*, ce caracterizează acţiunea proprie când contractăm o obişnuinţă; iar obişnuinţa motrice este o determinare mecanică a fenomenelor, ce coincide cu natura însăşi. In adevăr, dacă experienţa noastră interioară ne indică trecerea dela conştiinţă la inconştient, dela voinţă la automatism, atunci această trecere e forma sub care trebuie să concepem evoluţia fenomenelor naturale. „Obişnuinţa ne dă astfel demonstraţia vie a acestui adevăr, că mecanismul nu se satisface pe sine: el nu este, pentru a spune astfel, decât reziduul întărit al unei activităţi spirituale" [3]).

Spiritualismul lui Ravaisson, prezentat într'o formă de aleasă ţinută literară, oferind o interpretare originală a cau-

---

1) *Ravaisson*, articolul „Dessin" în „Dictionnaire pédagogique".
2) Notice de H. Bergson, p. 18, în: F. Ravaisson, Testament philosophique et fragments, Boivin & Co., Paris, 1933.
3) Ibidem, pag. 20.

zalităţii şi evoluţiei naturii, trebuia să conducă fatal la o catedră în învăţământul superior, pe care ar fi ilustrat-o în mod strălucit, constituind o şcoală neo-aristotelică modernă. Din nefericire, prin simpatia manifestată faţă de opera lui Maine de Biran într'un articol publicat în „Revue des deux mondes", îşi îndepărtă concursul lui Victor Cousin, marele arbitru cultural al timpului, care exercita o adevărată dictatură asupra învăţământului filosofic. Sub influenţa marelui maestru al Universităţii, Ravaisson fu înlăturat şi dela Collège de France, unde ar fi trebuit să urmeze lui Th. Jouffroy; iar pentru a obţine un fotoliu la Academia de ştiinţe morale fu nevoit să aştepte aproape patruzeci de ani.

O ultimă dată îşi manifestă Ravaisson forţa analitică a spiritului său. In 1865, cu ocazia Expoziţiei universale, însărcinat cu redactarea unui raport asupra mişcării filosofice în Franţa, el prezentă — cu atâta claritate şi originală interpretare — sistemele cugetării franceze, încât determină în jurul său, o mare atmosferă de admiraţie şi simpaţie. La vrâsta impresionantă de 85 ani, în anul 1900, Felix Ravaisson se stinse, lăsând în urma sa prestigiul unui gânditor excepţional.

*

Ceiace frapează la prima vedere, în concepţia lui Ravaisson, este *spiritualismul* său nelimitat: spiritualism *absolut*, care încearcă să înlăture orice urmă de naturalism. Pătruns de valoarea necondiţionată a actului pur din doctrina lui Aristot, Ravaisson neagă existenţa reală a materiei, punând la baza realităţii spiritul însuşi. De aceia nu mai apare necesară, în filosofia sa, explicarea strictă a cauzalităţii materiale. Pentru el: „Cauza finală" este principiul în virtutea căruia se explică orice schimbare în univers. Scopul îşi determină mijloacele proprii de a se realiza pe sine însuşi. „Lumea e mai curând un progres ce se ridică dela mijloace la scop, decât o înlănţuire de cauze ce coboară dela o cauză primordială" [1]).

Universul e de natură spirituală. El e opera unei „frumuseţi absolute", care e cauza tuturor lucrurilor prin *iubirea* ce le insuflă. De aceia, funcţia principală a universului e iubirea.

Dacă însă, spiritul cosmic e liber, spontan şi creator,

1) *Alfred Fouillée*: Histoire de la philosophie. Paris, Delagrave, 1926, pag. 511.

el nu se manifestă — în mod obişnuit — decât prin legi. Legile sunt obişnuinţe ale spiritului cosmic, adevărate degradări ale esenţii sale superioare. Universul se exprimă prin legi mecanice, după cum şi propriile acte ale individului se mecanizează — prin funcţie îndelungată — şi devin habitudini. Lumea e „o decădere spontană a principiului, a cărui unitate reapare, în cele din urmă, în constituţia terminală a totului"[1]). Dumnezeu, care e stăpânul propriei sale existenţe, care e cauza sa proprie, a impus un moment de stagnare, o clipă de repaos, în progresul universal; această clipă e lumea, pe care o trăim noi astăzi.

Oricât am surprinde aici o ideie esenţială din filosofia lui Fr. Schelling — gândire mai originală şi mai fecundă — nu putem admite totuş că infinitul cosmic, universal, ar putea fi explicat printr'o simplă metaforă, ce exprimă o întrerupere arbitrară a activităţii spiritului divin. Somnul Divinităţii, capriciul forţei eterne şi infinite, nu constituie o explicare valabilă pentru originea unei lumi, sbuciumată de efortul perpetuu şi de durerile tragice ale umanităţii.

Filosofia lui Ravaisson se apropie aici de mitologie. Căci nu există raţiune într'un principiu al iubirii supreme, care — prin liberă renunţare — să creieze o lume mecanizată, nu există fericire, care să creieze — dela sine — suferinţa, nici bunătate supremă, care să pregătească — prin propia-i intenţie — apariţia răului în omenire[2]).

Ravaisson concepe universul ca un act al *iubirii* divine: o detaşare de Divinitate, a cărui ultimă tendinţă e revenirea la principiul suprem, reconstituind astfel echilibrul universal şi ciclul evoluţiei cosmice. Dar ideia creaţiunii lumii din bunătatea infinită a Divinităţii şi reîntoarcerea la fiinţa supremă, nu este nici nouă, nici originală. Ea a fost afirmată — cu mii de anii înainte — de către filosofia alexandrină, neoplatonică, şi conţine o notă fatalistă frecventă în filosofiile orientale, înrudite cu metafizica creştină.

Ravaisson a construit spiritualismul său absolut, fără a satisface exigenţile unei atitudini critice raţionale.

Faptul ne apare explicabil, dacă privim metoda pe care o utilizează acest gânditor. Plecând dela o critică a metodelor analitice — în special dela condamnarea filosofiei lui Des-

1) *F. Ravaisson*: De l'habitude, pag.

2) A se vedea: *Alfred Fouillée*, Critique des systèmes de morale contemporaine, pag. 344, Libr. F. Alcan, Paris, 1931.

cartes şi Kant — care separă tot ce e unitar în esenţa lucrurilor fără a avea posibilitatea de a reconstitui cunoştinţa fragmentată, Ravaisson afirmă necesitatea metodei *intuitive*. Pentru el nu există decât un singur instrument de cercetare: *reflecţia* conştiinţii, care sezisează fiinţa reală sub forma sintetică şi unitară. Aci e influenţa filosofiei lui Maine de Biran.

Concepţia „biranistă" recomandase acelaş mijloc de cunoaştere a realităţii spirituale. Dar dacă la Maine de Biran, gânditor stăpânit în deosebi de nota psihologică, efortul voluntar era identic cu conştiinţa şi esenţa „eu"-lui, pentru Ravaisson voinţa umană nu reprezintă decât o imperfecţiune a fondului spiritual universal. Voinţa adevărată, desvoltată fără limite, eliberată de insuficienţele dorinţii şi pătrunsă de o infinită iubire, este Divinitatea. De aceia, coborînd în substratul „eu"-lui nostru, graţie reflecţiei conştiente şi intuiţiei, ne ridicăm — în realitate — către Dumnezeu, pe care îl pătrundem, în mod necomplect, în însăşi fiinţa noastră.

Această metodă intuitivă echivalează cu un total dispreţ faţă de rigorismul ştiinţii, cu o sensibilă lipsă de spirit critic pozitiv. Ea reprezintă o reîntoarcere la sistemul marilor speculaţii personale împotriva accentuării continui a scientifismului contemporan.

Intre cele două atitudini posibile în explicarea universului: prima complect materialistă, punând hazardul şi ordinea mecanicistă la baza constituirii Cosmosului, cea de-a doua făcând apel la un principiu creator de ordin spiritual, — Ravaisson alege interpretarea spiritualistă a universului. „In fond natura este o construcţie de gânduri"... Şi analizând sistemele cugetării antice, Ravaisson spune: „Inaintea oricărei gândiri particulare suntem obligaţi a presupune o gândire constantă, fără început şi fără sfârşit, care e ca un lanţ pe care se desfăşoară linia gândirilor occidentale"[1]).

In aceiasi ordine spirituală trebuiesc încadrate şi ideile lui Ravaisson asupra valorii artei şi moralei.

Arta e, în concepţia lui Ravaisson ,un mijloc de a atinge spiritualitatea pură. Atitudinea de contemplaţie este aceia care face posibilă sezisarea trăsăturilor spirituale ale obiectului observat, dincolo de caracterul lui individual, dar fără a ajunge la acea schemă abstractă a formelor, care constituie tipul ge-

1) *F. Ravaisson*: Testament philosophique et fragments, Boivin, Paris, 1933, pag. 63—64.

neral, lipsit de viaţă şi expresie. Arta plastică e cea mai superioară dintre artele propriu-zise, căci în afară de emoţia pură pe care o provoacă, scopul ei e crearea de imagini sufleteşti.

„Dincolo de arta desemnului şi a picturii, însă, dincolo de artele liberale chiar, denumite astfel pentrucă sunt deasupra oricărui interes servil, e ceiace stoicii numeau arta vieţii şi care se numeşte în mod obişnuit morală, artă superioară, căci are de scop o frumuseţe mai înaltă decât aceia a corpului omenesc, anume aceia a sufletului"[1]). Arta vieţii modelează sufletul şi întruneşte în ea mijloacele creatoare a celui mai înalt grad de puritate spirituală. Sub forma teoretică şi abstractă, arta vieţii se numeşte morală: ea e regula conduitei, regula voinţii, care — mai mult decât în plastică sau retorică — trebuie să exprime unitatea.

Astfel ajunge Ravaisson la un sistem, a cărui armonie şi unitate sunt incontestabile. Frumuseţea, bunătatea, iubirea, sunt atributele spiritului universal şi creator, pe care acesta le-a pus la baza omenirei şi care constituie ţinta supremă, scopul final al evoluţiei umane.

Sistemul de cugetare al lui Félix Ravaisson oferă o excepţională armonie constructivă. Dar atitudinea sa, lipsită de fundament raţional, impune — alături de o notă pur subiectivă — o renunţare la idealul ştiinţific, care constituie mobilul activităţii spirituale a omenirii. Filosofia lui Ravaisson este construcţia unui metafizician subtil, care — pentru a nu cădea în scepticism — îmbrăţişează dogmatismul cel mai categoric şi acordă încredere complectă propriei sale gândiri. Lipsit de „psihologismul" lui Maine de Biran, de raţionalismul „critic" al lui Kant, de îndoiala logică a lui Descartes sau temperamentală a lui Renan, Ravaisson creiază o construcţie mintală estetică şi teologică, în care nota caracteristică ce se afirmă şi se impune, e o splendidă şi nelimitată încredere în forţa creatoare a spiritului universal.

1) *Ibidem*, pag. 96.

Jules Lachelier

Unul dintre gânditorii cei mai discreţi, dar totodată cei mai influenţi din istoria filosofiei franceze, a fost fără îndoială Jules Lachelier.

Născut în 27 Mai 1832 la Fontainbleau, urmează cursurile la Liceul Louis-le-Grand, distingându-se prin cunoaşterea aproape desăvârşită a limbii latine. In 1851 a fost primit la Şcoala Normală, cuibul din care au ieşit spiritele creiatoare vestite în cultura franceză, fiind primul în promoţia lui. Aci, elevul distins a fost remarcat prin fineţea lui de caracter, politeţea excesivă, vigoarea şi pătrunderea spiritului său cu totul deosebit. Imprejurările politice turburi din aceea vreme au lovit şi în Şcoala Normală, veche citadelă a spiritului liberal. Lachelier a avut şi el de suferit din cauza lor, fără a părăsi însă drumul studiului şi al meditaţiei. Pentru cunoaşterea exactă a orientării sale filosofice, determinată de mai mulţi factori, e necesar să amintim în primul rând faptul bogat în urmări, al prieteniei lui cu Félix Ravaisson, un cugetător de viguroasă originalitate şi mari însuşiri artistice. Având-l ca examinator pe Ravaisson, în acel timp inspector al secţiei literelor, între ei se leagă o mare prietenie spirituală, care va dura aproape o jumătate de veac, lăsând urme neşterse asupra formării sale filosofice. Multă vreme sub patronajul acestuia, se resimte de influenţa lui, dar cercetează amănunţit în acelaş timp şi pe Platon, Descartes, Leibnitz şi mai ales pe Kant şi Main de Biran, a căror înrâurire rămâne decisivă în procesul de formare al gândirii personale. Profesor de logică mai mulţi ani la Liceul din Toulouse, în 1864 debutează la Şcoala Normală ca maestru de conferinţe şi apoi ca profesor. In 1875, după 11 ani de exerciţiu al profesiunii, părăseşte Şcoala Normală. Dupăce câtva timp a fost inspector al Aca-

demiei din Paris, în 1879 e numit inspector general al Instrucţiei Publice, funcţiune deosebit de importantă în ierarhia învăţământului francez, ocupându-se în mod special de clasele de filosofie şi litere. In 1900 se retrage cu totul în viaţa particulară, mărginindu-se a colabora la lucrările *Societăţi franceze de filosofie* şi la editarea vocabularului filosofic al lui Lalande, prin comunicări, note şi observaţii substanţiale, extrem de preţuite. Lachelier se stinge din viaţă la 26 Ianuarie 1918 în satul său natal, unde s'a retras, dupăce atâtea decenii a exercitat influenţa critică cea mai activă şi rodnică asupra filosofiei franceze contimporane [1]).

Pentru a ne da seama limpede şi precis, de natura şi întinderea acestei adânci şi excepţionale influenţe, care constitue de fapt una dintre operile principale ale vieţii sale, e necesar să ne oprim asupra caracterelor personalităţii unice şi în adevăr originale a acestui gânditor de mare prestigiu, despre a cărui amintire foştii săi elevi vorbesc cu atâta entuziasm şi neţărmurită admiraţie. Este cu atât mai necesar acest lucru, cu cât Jules Lachelier nu poate fi cunoscut aşa cum a fost el în realitate, numai pe baza operei scrise. Dacă l-am judeca numai după puţinele sale scrieri, atât de concise, sobre şi îndelung meditate, Lachelier ne-ar apare ca o inteligenţă rece, stăpânită până la exces de simţul autocritic, ca o fire austeră şi închisă, detaşată complet de realitatea vie, şi streină oricărui elan de spontaneitate, de entuziasm şi imaginaţie. Cei cari i-au citit însă corespondenţa sa, „de-o bogăţie, de-o graţie, de-un natural şi de-o eleganţă cari provoacă la fiecare pas admiraţia", şi cei cari l-au cunoscut mai de-aproape din convorbirile şi celebrele sale cursuri — cum sunt elevii lui, printre cari Émile Boutroux stă în frunte, — au cu totul altă idee despre sobrul gânditor, şi ne înfăţişează un Lachelier care „era abundenţa, facilitatea, verva şi vivacitatea de spirit în persoană" [2]). Dacă el se profilează cu totul altfel în conştiinţa celui ce-l cunoaşte numai pe temeiul lecturii scrierilor sale, aceasta se datoreşte faptului că spiritul acestui filosof, ca orice gândire cu adevărat vie, în continuă activitate, nu se revelează complect prin cuvântul scris. Ceeace

1) Lachelier a scris puţin, dar lucrările sale sunt considerate opere clasice ale literaturii filosofice franceze. Sub titlul *Oeuvres* au fost editate, în 2 volume, toate scrierile subtilului gânditor. Cele mai de seamă sunt: *Du Fondement de l'Induction*, celebra teză de doctorat, şi *Psychologie et Métaphysique*.

2) *E. Boutroux:* Nouvelles études d'histoire de la philosophie, p. 2.

era cu adevărat viu, personal, continuu efort şi căutare în cugetarea sa, nu este exprimat în opera tipărită, după cum prin scris nu este redată nici bogata imaginaţie, sensibilitatea caldă, viaţa afectivă intensă care se ascundea sub o impecabilă „formă sculpturală". La toate aceste neajunsuri fatal legate de exteriorizarea prin scris a unei cugetării vii, se mai adaugă încă un amănunt foarte însemnat şi caracteristic pentru alcătuirea sufletească a lui Lachelier. După cum în viaţa particulară o politeţe excesivă ascundea pentru cei mai mulţi acele mari daruri sufleteşti pe care le avea din belşug, în opera scrisă ele n'au putut pătrunde şi din cauza unui exagerat *simt al răspunderii* în faţa lucrului scris pentru posteritate. Acest simţ autocritic l-a împins la o excesivă cenzură faţă de tot ce scria cu scopul de a rămâne. Aşa se explică extrema concisiune a stilului operelor sale, care „aminteşte pe cel al inscripţiilor, unde necesitatea de a cruţa marmora condensează gândirea în formule strânse" [1]).

După aceleaşi mărturii competente, Lachelier era discreţia personificată. Nesuferind sgomot în jurul numelui său, şi preţuind mai presus de orice calmul singurătăţei, al intimităţii şi izolării favorabile meditaţiei liniştite, el a împins grija de a se feri de tot ce-ar putea fi reclamă — trăsătură proprie desigur firii sale esenţial contemplative, dar şi voită, — până acolo încât a interzis prin testament: răspândirea fotografiei în afara cercului familiei, publicarea cursurilor ţinute la Şcoala Normală — cursuri cari închideau o întreagă filosofie, — şi tipărirea corespondenţei sale, de-o excepţională bogăţie de idei şi reflexii personale. Dacă unii dintre elevii săi, n'ar fi stăruit în dorinţa de a aduce la lumină texte de-o nepreţuită valoare, intervenind pe lângă membrii familiei şi prieteni pentru a i-se publica manuscrisele, multe din izvoarele şi aspectele cugetării sale, — şi prin aceasta, ale gândirii franceze contimporane — ar fi rămas cu totul necunoscute şi nefructificate. Aşa cum ni-l prezintă cei ce l-au cunoscut, Lachelier parcă fugea cât mai mult de lume, se ţinea voit în umbră pentru a observa şi gândi mai bine, mai degajat şi obiectiv, cucerit numai de interesul teoretic al cercetării. Dacă numele lui a cunoscut o restrânsă circulaţie, faptul se datoreşte şi acestei ţinute orgolios discrete de veritabil aristocrat al spiritului.

---

1) G. *Séailles*, La philosophie de Jules Lachelier, p. 1.

Prin felul de a fi, prin caracterul ales şi modul de a-şi împlini chemarea — şi toate acestea îmi poartă gândul peste mii de ani în trecut, până la nemuritorul Socrates — Lachelier este însă unul dintre gânditorii de hotărîtoare înrâurire în formarea spiritului filosofic din Franţa ultimelor decenii ale veacului trecut, şi unul din făuritorii principali ai conştiinţei filosofice franceze contimporane. Intr'adevăr dacă opera scrisă a acestui cugetător de elită este redusă ca întindere, în schimb înrâurirea exercitată pe cale orală, se întinde subteran peste o jumătate de secol, imprimându-şi pecetea neştearsă în opera tuturor marilor gânditori contimporani, cari au fost pe vremuri elevii săi. E locul să amintim aci că Jules Lachelier a fost unul dintre cei mai mari profesori pe cari i-a avut universitatea franceză. Pentru a sublinia cum trebue deosebita însemnătate a acestui fapt aşa de fecund în urmări, se cuvine să arătăm în câteva cuvinte care era atmosfera filosofică în momentul când Lachelier îşi începe activitatea de profesor, provocând prin faimoasele sale cursuri acea radicală schimbare de metodă şi orientare în spirite. Când a debutat la Şcoala Normală, filosofia era dominată de Victor Cousin. „Acesta a împrumutat Germaniei ideia că printr'o dialectică internă, istoria filosofiei, în desfăşurarea ei dealungul timpului, a constituit încetul cu încetul însăşi filosofia. Opera istoriei, adevărată putere creatoare suprapusă naturii, consta în a reţine şi combină, tot ceeace sistemele filosofilor conţineau ca (element) viabil şi conform aspiraţiilor spiritului"[1]). Imitând pe Hegel, care şi-a construit sistemul de filosofie, prin sinteza originală a lui Platon şi Aristotel, a lui Spinoza şi Kant, a helenismului şi creştinismului, eclectismul francez preconiza extragerea părţilor valabile ale marilor sisteme filosofice, pentru a se alcătui prin alăturarea lor o filosofie definitivă[2]). Şeful şcolii eclectice reducea astfel filosofia definitivă la „câteva formule împrumutate sau atribuite, într'un spirit de conservatism politic şi social, lui Reid, Royer-Collard, Descartes, Maine de Biran, Leibniz, Platon". Filosofia oratorică de catedră fiind singurul mod autorizat de cugetare, se'nţelege că orice urmă de iniţiativă individuală, de spirit critic şi elan creator erau imposibile. Situaţia a durat aşa, aproape până la eclipsa autorităţii politice şi profesorale a lui Cousin.

---

1) Boutroux, op. cit. pag. 5.
2) Oeuvres. vol. I. pag. XXXIII.

Venind cu alte calităţi şi alt spirit, de gânditor adevărat, Lachelier este unul dintre cei cari au rupt şi doborît tradiţia eclectică cu metodele ei perimate şi sterile, imprimând spiritului filosofic un răscolitor avânt creator. El „nu cunoaşte decât un obiect: realitatea, fiinţa, independentă de sistemele filosofilor. Dacă el medita profund asupra ideilor lui Platon sau Descartes, era pentru a căuta cu aceşti mari înaintaşi ceeace este adevărat, pentru a aprofunda direct fiinţa însăşi, ajutându-se cu luminile lor"[1]). In textele acestor filosofi subsistă un principiu de viaţă interioară şi de creaţie. Filosofia nu era, aşa cum o afirmă Cousin, constituită; nici chiar în principiile ei. Ceeace există de multă vreme, este numai *efortul* de a filosofa, efort susceptibil de creştere continuă. Aci se văd roadele mari ale calităţilor sale de extraordinar profesor. Păstrând lecţiilor titlurile prevăzute de programele oficiale, el aducea o manieră cu totul nouă în tratarea chestiunilor: „Lachelier punea probleme. El le măsura dificultăţile. El reflecta, cerceta, recunoştea că nu putea fi satisfăcut. El ezita, revenea, se oprea". „Nimic mai ataşant dealtfel, decât forma vie, familiară, elegantă, variată, uneori laborioasă în aparenţă, pentru a ajunge la minunate descoperiri de expresie, cari distingeau acest învăţământ puţin banal"[2]). Departe de a fi o simplă disciplină şcloară, în lecţiile lui Lachelier filosofia apărea „ca o sarcină infinită, chemând eforturile spiritelor libere, entuziaste, hotărîte. Ea oferea astfel, pentru inteligenţele tinere şi atente, un interes serios şi pasionant"[3]).

Lecţiile din timpul profesoratului, cari aveau „farmecul unui mister psihologic", mai mult decât opera scrisă l-au făcut îndrumător ascultat cu veneraţie şi conducător necontestat al mişcării filosofice franceze din acea vreme. Strălucitele promoţii ale Şcolii Normale au scris cu entuziasm despre profesorul de geniu, care necăutând a-şi impune ideile proprii, a urmărit şi a ştiut să trezească vocaţia personală în fiecare. Cum o remarcă tot Boutroux, „Lachelier a fost un excitator singular de puternic al inteligenţelor". „El a creat în spirite un elan, o credinţă în gândire, un entuziasm metafizic cari s'au propagat în toate părţile şi cari s'au manifestat în mii de feluri, căci gândirea aşa cum o înţelegea el era, mai presus

1) Idem.
2) Boutroux, op. cit. pag. 6.
3) Idem, pag. 8.

de toate, libertate şi sinceritate" [1]). Seria de renumiţi normalieni, printre cari se prenumără Ribot, Espinas, Boutroux, Liard, Brochard, Séailles, Bergson, au fost formaţi în spiritul său, şi multe din ideile esenţiale ale acestora i se datoresc lui.

Dacă Lachelier n'a lăsat un sistem filosofic închegat, a dat în schimb *un spirit*, învăţându-i în primul rând şi mai presus de toate *să gândească* [2]). Roadele acestui spirit n'au întârziat să se arate. Urmele lui pot fi identificate aproape în tot ce s'a creat remarcabil în filosofia franceză dela 1860 încoace. El a desţelenit terenul, a desfundat izvoarele de creaţie în această filosofie, pe care, în afară de faptul că a vindecat-o de „maladia elocvenţei", a apărat-o şi de „invazia pozitivismului", menţinând gustul speculaţiilor înalte [3]).

Incheind prezentarea personalităţii acestui excepţional şi prea discret gânditor, nu mă pot opri de a aminti aci aprecierea plină de admiraţie a aceluiaşi Boutroux, care l-a cunoscut şi l-a înţeles mai bine de cât toţi ceilalţi elevi străluciţi pe cari i-a avut Lachelier. „Nimic mai frumos, spune el, mai mişcător, mai propriu pentru a excita o reflecţie profundă, decât spectacolul acestui rar - gânditor, al acestei înalte conştiinţe care, cu o sinceritate, o modestie, o putere, o persistenţă, o ascuţime, o îndrăzneală şi o metodă fără egal, se frământă pentru a găsi şi spune, aşa cum este în sine, adevărul. Este un lucru de cel mai nobil interes revelaţia unui spirit mare. Dar Lachelier a fost mult mai mult decât o bogată şi remarcabilă personalitate: a fost o forţă creatoare" [4]).

Jules Lachelier n'a lăsat, cum spuneam ceva mai sus, ceeace se cheamă un sistem filosofic. Dimpotrivă, el a fost cu totul degajat de grija rotunjirii unui sistem complect şi definitiv, — cum vor să fie aproape toate sistemele, — care să dea răspuns tuturor întrebărilor minţii. Cauza ar trebui căutată, nu numai în desvoltarea, excepţională la acest gânditor, a spiritului critic excesiv de exigent faţă de sine însuşi în primul rând, în scrupulozitatea prea departe împinsă a conştiinţei sale, ci şi în extrema modestie ce-l caracteriza. De aceia, ar fi mai nemerit să vorbim, nu de filosofia, ci de ideile sale filosofice. O spune chiar Lachelier, într'o scri-

1) Oeuvres de Jules Lachelier, vol. I. p. XXXII.
2) *G. Seailles:* La philosophie de Jules Lachelier, p. 2.
3) Idem, p. 2.
4) Boutroux: op. cit. p. 29.

soare adresată lui G. Séailles, unul dintre foştii săi elevii: „Avut-am eu de altfel o filosofie? Am avut mai degrabă câteva idei filosofice, nu în totul originale, scoase aproape toate din Descartes, din Leibniz, din Kant, din Platon şi din Aristot... Dar aceste idei n'au fost niciodată puternic legate între ele, nici poate îndeajuns de desvoltate, pentru a avea aer de sistem, sau măcar de doctrină"[1]). In aceste idei este schiţată totuşi o doctrină, care cuprinde în linii generale şi sobre, o filosofie a naturii, a libertăţii şi a religiei.

Ideia metafizică centrală a lui Lachelier este că esenţa adevărată a realităţii, fondul intim al lucrurilor îl constitue spiritul, care este libertate absolută, gândire care se afirmă pe sine însăşi, spontaneitate infinită, acţiune creatoare neîntreruptă. Spiritul, gândirea pură pătrunde totalitatea universului. In existenţa originară a spiritului trebue căutată explicaţia naturii însăşi, fiindcă „în ordinea demnităţii ontologice" spiritul stă înaintea naturii, şi aceasta depinde de el. A demonstra realitatea şi originalitatea acestuia faţă de natură, a fost preocuparea constantă şi ţinta eforturilor sale.

Dacă spiritul este libertate, gândire care se afirmă pe sine însăşi, cum să ne explicăm determinismul riguros pe care-l întâlnim în tot cuprinsul naturii? Răspunsul pe care Lachelier îl dă acestei probleme îl găsim în teoria inducţiei, care este totodată şi o explicare a posibilităţii ştiinţei. Spre deosebire de filosofii eclectici, cari afirmau că principiile ştiinţei nu trebuesc puse în discuţie, ele fiindu-ne cunoscute printr'o intuiţie intelectuală, superioară demonstraţiei, Lachelier arată dimpotrivă că trebuesc demonstrate tocmai principiile cari fac posibilă ştiinţa, pentru a-i garanta acesteia o temelie indestructibilă. Modul în care trebue făcut acest lucru a fost arătat de Kant, a cărui muncă se cere continuată. Sub influenţa puternică a criticismului kantian, Lachelier ridică argumentele cele mai serioase împotriva pozitivismului ca şi a filosofiei eclectice, amândouă incapabile să asigure o bază inatacabilă ştiinţei.

Impotriva pozitivismului şi a metodei sale, care socotea că odată cu constituirea ştiinţelor pozitive filosofia nu mai are nici o raţiune de existenţă, Lachelier arată că însuşi fundamentul ştiinţei este în spirit. A separa ştiinţa de spirit însemnează implicit a-i sdruncina temelia, a ajunge la desfiinţarea ei. Ştiinţa nu poate fi considerată drept o copie fidelă a

1) *I. Petrovici:* Figuri şi concepţii filosofice contemporane, p. 86.

faptelor, a experienţei sensibile; prezenţa în structura ei a elementelor apriorice, cari îi condiţionează posibilitatea, dovedesc că ea este opera spiritului, şi că a afirma ştiinţa înseamnă a afirma însăşi existenţa spiritului. In constituirea ei, spiritul are un rol activ, iar nu receptiv şi pasiv cum o crede pozitivismul. Faptele nu se pot cunoaşte pe ele înşile, ci numai prin intervenţia spiritului, care nu trebue considerat pentru acest motiv ca fiind în afara faptelor prin cari se realizează. Experienţa nu ne serveşte decât la un singur lucru: să ne arate cum se leagă fenomenele, aşa cum le constatăm noi. Dar că fenomenele *trebue* să se lege totdeauna şi peste tot în acelaş fel, aceasta nu ne-o spune experienţa, şi totuşi noi o afirmăm fără nici-o ezitare [1]). Legile ştiinţifice nu sunt pentru noi rezultatul enumerării empirice a faptelor, fiindcă faptele, în partea sau în totalitatea lor, sunt contingente, în timp ce o lege este expresia unei necesităţi, în înţelesul că un fenomen trebue să urmeze în mod necesar altuia. Trecerea dela fapte la legi, ar însemna nu numai trecerea dela particular la universal, ci mai mult, trecerea dela ceeace este contingent la ceeace e necesar. „Este deci imposibil a considera inducţia, ca o operaţie logică". Dacă ştiinţa nu este o simplă copie a experienţei, fundamentul ei trebue căutat în spirit, şi nicidecum în fapte.

Problema posibilităţii inducţiei nu poate fi rezolvată însă nici prin metoda raţionalismului substanţialist al şcolii eclectice. Dacă prin metoda empirică, mărginindu-ne la domeniul solid dar prea îngust al faptelor, nu putem ajunge niciodată la legi şi principii, prin metoda raţionalismului în schimb. vom clădi în gol. Cauzele şi substanţele, nume dat unor entităţi inaccesibile simţurilor noastre, unor raţiuni necunoscute prin cari s'ar asigura ordinea în natură, sunt pentru noi noţiuni lipsite de orice conţinut, sunt simple *deziderate* al ştiinţei naturii, „enunţarea unei probleme transformată în soluţie printr'un artificiu de limbaj" [2]).

Singura cale valabilă este cea indicată de Kant, care a introdus în filosofie o nouă şi fecundă ipoteză, potrivit căreia ordinea în care se succed fenomenele este determinată exclusiv de exigenţele gândirii noastre. Gândirea noastră sesizează direct natura sa proprie şi raporturile ei cu fenomenele, printr'un act de reflexie, care este cu totul altceva decât sensaţia sau in-

1) Oeuvres, I, p. 21.
2) Oeuvres, I p. 45.

tuiţia intelectuală. „Cea mai înaltă dintre cunoştinţele noastre — afirmă Lachelier — nu este nici o sensaţie, nici o intuiţie intelectuală, ci o reflexie prin care gândirea sesizează imediat natura sa şi raportul pe care ea-l susţine cu fenomenele; din acest raport putem noi deduce legile pe cari ea le impune (fenomenelor) şi cari nu sunt altceva decât principiile" [1]). Fundamentul inducţiei trebue căutat deci în faptul existenţei gândirii, în spiritul nostru şi în raporturile lui cu fenomenele. Pentru Lachelier e limpede şi sigur că „sau gândirea noastră întreagă nu este decât un vis, sau principiile pe cari este întemeiată sunt la rândul lor expresia unui fapt, care este faptul însuşi al existenţei gândirii" [2]).

Inducţia se întemeiază pe două principii, cari corespund deopotrivă exigenţelor gândirii noastre: principiul cauzelor eficiente şi principiul cauzelor finale. După cel dintâi, un fenomen determină alt fenomen, precedându-l. După principiul cauzelor finale, întregul produce existenţa părţilor sale, cari nu se pot concepe fără el.

Una din exigenţele gândirii este unitatea universului, la rândul ei, condiţie a posibilităţii gândirii. Fundamentul acestei unităţi a lumii fenomenale îl asigură principiul cauzalităţii universale, care stăpâneşte toate fenomenele. In adevăr, toate fenomenele sunt în mod necesar legate între ele, formând astfel, cu toată infinita lor varietate şi multiplicitate, un întreg continuu. Un determinism absolut stăpâneşte în lumea fenomenelor naturii, unde totul este mişcare şi înlănţuire mecanică. Mecanicismul şi determinismul universal formează împreună ceeace numim principiul cauzelor eficiente, care exprimă felul necesar de a fi al lumii fizice, supusă formei spaţiului şi timpului.

Oricât de legitim şi necesar ar fi acest principiu, el nu este îndestulător pentru explicaţia completă a lumii, şi nu răspunde tuturor exigenţelor gândirii noastre. Valabil pentru domeniul cantităţii, el nu explică câtuşi de puţin pe acela al calităţii, al spontaneităţii vieţii, al existenţei individualităţilor, prin cari abia se constitue lumea în totalitatea înfăţişărilor sale. Armonia internă a acesteia, existenţa ei calitativă, superioară celei pur mecanice, nu poate fi explicată decât prin legea cauzelor finale.

In lume nu domneşte numai mecanicismul, fiindcă ordinea

1) Oeuvres, I p. 29.
2) Oeuvres. vol. I. p. 29.

mecanică, nu e nici ultima, nici suprema realitate, deşi nu există fenomene sau obiecte cari ar putea scăpa în ele-înşile de sub imperiul legii cauzalităţii. Mai presus de ordinea mecanică a existenţei sensibile şi oarecum dedesubtul ei stă finalitatea, potrivit căreia fenomenele se ordonează în sisteme din ce în ce mai vaste, ale căror părţi se condiţionează reciproc, se organizează în întreguri armonios construite, cari ierarhizate, alcătuesc organismul unic şi imens al universului. In natură întâlnim pretutindeni, alături de cantitate, calitatea, alături de uniformitate, individualitatea; întâlnim o ordine a scopurilor, o ierarhie a fiinţelor, o armonie şi frumuseţe a lucrurilor, cari nu pot fi explicate numai pe baza înlănţuirii mecanice a fenomenelor. Pentru înţelegerea şi explicarea lumii sub aceste aspecte, singurele cu adevărat reale, va trebui să recurgem neapărat la principiul suplu şi flexibil al cauzalităţii finale. A face abstracţie de existenţa finalităţii, de ordinea concretă şi efectivă a scopurilor, înseamnă a neglija adevărata realitate. Necesitate mecanică însăş, îşi are punctul de sprijin în această existenţă concretă, care aparţine numai ordinei scopurilor. In adevărata ei alcătuire lumea se prezintă, nu ca o succesiune mecanică necesară de fenomene, ci sub forma unei contingenţe universale, adică a unei necesităţi de convenienţă şi alegere, care este cu totul altceva decât necesitatea mecanică oarbă. Aşa fiind, explicaţia adevărată a faptelor constă, nu în a ne coborî dela cauze la efectele lor, ci în a căuta legătura dintre scopuri şi mijloacele pe cari le presupun. Finalitatea este astfel, spune Lachelier, singura explicaţie complectă a gândirii şi a naturii.

Pătrunzând pretutindeni înlănţuirea mecanică a fenomenelor, fără a o distruge, finalitatea o completează şi desăvârşeşte, punând forţa în locul inerţiei, şi viaţa în locul morţii. Mecanismul nu exclude viaţa, fiindcă între natură şi gândire nu există o opoziţie ireductibilă. Natura este pătrunsă în toate formele sale de spirit, iar gândirea care în noi e conştientă, este aceiaşi care lucrează inconştient şi în natură. Ceeace noi numim mecanism nu este altceva decât „ceeace rămâne din natură când facem abstracţie de orice realitate". Numai pentrucă gândirea îşi proectează propriul ei obiect în timp şi spaţiu, — ceeace este viaţă, libertate, armonie, apare ca o înlănţuire mecanică de fenomene. Fondul tuturor lucrurilor îl constitue însă gândirea pură, spiritul, care pătrunde totul, fiind singura realitate adevărată.

Necesitate şi finalitate, cantitate şi calitate, uniformitate şi individualitate fiind aspecte eterogene ale naturii, colaborarea principiului cauzelor eficiente şi al cauzelor finale este o necesitate absolută a gândirii noastre şi o condiţie a posibilităţii ştiinţei. Principiul cauzalităţii, nu poate întemeia singur posibilitatea inducţiei. In orice fel de generalizare din domeniul existenţei sensibile, finalitatea are un rol activ, este o normă indispensabilă. Principiul finalităţii este o necesitate a gândirii noastre. Datorită acestor două legi pe cari gândirea le impune fenomenelor, natura — spune Lachelier — are o dublă existenţă: o existenţă abstractă, aşa cum ne-o desvălue ştiinţa, întemeiată pe principiul cauzelor eficiente; şi una concretă, corespunzând unei funcţii estetice a gândirii şi explicabilă prin legea cauzelor finale. Natura este deci totodată o ştiinţă şi o artă, de necontenite invenţii şi înoiri.

O filosofie a naturii, care s'ar mărgini la explicaţia fenomenelor prin principiul cauzelor eficiente, ar sesiza, spune Lachelier, numai jumătatea sau suprafaţa lucrurilor; ar fi un idealism materialist. Numai ţinând seama de principiul contingent al cauzelor finale ne putem ridica la adevărata filosofie a naturii, la „realismul spiritualist", în concepţia căruia „orice fiinţă este o forţă, şi orice forţă o gândire care tinde către o conştiinţă de sine însăşi din ce în ce mai complectă". Această filosofie, independentă de orice religie, prin faptul că subordonează mecanismul, finalităţii, „ne pregăteşte a subordona finalitatea însăşi unui principiu superior şi a înfrânge printr'un act de credinţă morală, marginile gândirii şi în acelaş timp ale naturii" [1]).

Aşa cum a fost formulată, teoria inducţiei deschide larg porţile spre metafizică, care rămâne în concepţia lui Lachelier singura filosofie propriu zisă. Analiza raporturilor dintre Psihologie şi Metafizică, îi dă prilejul să restabilească, pe alte baze decât a făcut-o şcoala eclectică, autoritatea metafizicei adânc compromisă de pozitivism, şi să înlăture teoria falsă care vede în conştiinţă un simplu reflex al organizatiei nervoase, un epifenomen al materiei cerebrale. Dacă conştiinţa nu e o realitate independentă, ci un simplu reflex al proceselor nervoase, trebue să ne întrebăm, spune Lachelier, de unde provine iluzia conştiinţei? Pe ce temeiuri putem afirma că lumea exterioară, pe cari se altoeşte conştiinţa, există în

1) Oeuvres. I. p. 92.

ea însăşi, şi în afară de orice conştiinţă? Răspunsul acestor întrebări, nu ni-l va da experienţa ci raţionamentul. Analiza datelor psihologiei ne duce tot la concluzia stabilită mai înainte că gândirea este condiţia posibilităţii fenomenelor, de orice natură ar fi ele. Astfel întinderea, însuşirea fundamentală a fenomenelor fizice, nu există în ea însăşi, independentă de conştiinţă, ci numai în funcţie de aceasta, deoarece continuitatea, pe care o implică, se poate înţelege numai prin activitatea neîntreruptă a conştiinţei. Fără existenţa gândirii, care conţine în ea însăşi condiţiile realizării ei, noţiunea de întindere ar fi ininteligibilă. Prin chiar natura ei, „întinderea nu poate exista în ea-însăşi. Ea nu poate exista decât în conştiinţă, căci numai în conştiinţă ea poate fi ceeace este, un întreg dat în el-însuşi, înaintea părţilor sale, pe cari părţile sale îl împart, dar nu-l constituesc". Intinderea există prin faptul că e percepută. Actul percepţiei este însă în cea mai mare parte opera gândirii.

Ducând analiza mai departe, Lachelier arată cum faţă de întindere, percepută de conştiinţă ca un lucru existent, nu numai inteligibil, noi ne simţim ca o realitate distinctă, un eu, un subiect, după cum se poate vedea din analiza stării de conştiinţă numită senzaţie, sub îndoita ei faţă de calitate sensibilă şi afecţiune. Calitatea sensibilă este lucrul exterior. Afecţiunea, de orice fel, suntem noi-înşine. A spune că ne bucurăm de o plăcere şi că suferim de o durere, nu dovedeşte oare că noi suntem o realitate distinctă de această plăcere sau durere? [1]). Afecţiunea, pentru a fi înţeleasă, trebue pusă în legătură cu vreuna din tendinţele noastre; şi orice tendinţă este o formă a unei tendinţe unice, voinţa de a trăi, care este condiţia primordială a oricărui dat al conştiinţei. Voinţa este într'un fel, însăşi conştiinţa, înţeleasă aci nu ca spirit, ci ca forţă oarbă activând, nu în afară şi deasupra lumii materiale, ci chiar în centrul şi dedesubtul acestei lumi, care nu e altceva decât desfăşurarea ei. De aceia elementele conştiinţei se succed, în ordinea dependenţei şi probabil chiar a desvoltării lor istorice, dela voinţă la percepţie, şi nu invers [2]). Conştiinţa nu se reduce deci la întindere sau percepţia ei, faţă de lumea exterioară, ea fiind prin esenţă opoziţia unui subiect sau a unui *eu* pe care-l găsim în realitatea voinţei, şi care preexistă percepţiei şi legilor ce-o conduc. Noi suntem

1) Oeuvres, I. p. 193.
2) Oeuvres, I. p. 195.

liberi, deoarece suntem un eu, o voinţă care este liberă „fiindcă este de esenţa sa de a se voi ea-însăşi, şi de a fi cauza sa"; liberi în fiinţa noastră, şi determinaţi numai în manierele noastre de a fi. Spontaneitatea şi independenţa acestei voinţe, în esenţa ei o forţă oarbă, nu trebue desigur confundată cu libertatea morală, ce ţine de esenţa gândirii pure, a spiritului [1]).

Analiza psihologică ne dovedeşte deci că pentru reprezentarea lumii e necesară o conştiinţă sensibilă, care nu este un simplu accident într'un univers material, un simplu epifenomen, ci o realitate cu independenţă şi spontaneitate proprie. Conştiinţa sensibilă nu se explică prin fenomenele psihice, cari nu sunt decât proecţia, opera ei. Dimpotrivă, pentru a fi inteligibile şi reale, aceste fenomene presupun existenţa conştiinţei. Fiindcă lumea exterioară nu poate exista decât în conştiinţă, realitatea acesteia stă mai presus de orice îndoială.

Pentru cunoaşterea gândirii în ansamblul ei, analiza psihologică nu e suficientă. Munca analitică şi regresivă trebue întregită cu o cercetare progresivă şi sintetică, deoarece gândirea pură „este o idee care se produce pe sine-însăşi şi pe cari n'o putem cunoaşte în natura sa veritabilă decât reproducând-o printr'un procedeu de construcţie *a priori* sau de sinteză"; trecerea dela analiză la sinteză, înseamnă trecerea dela psihologie la metafizică [2]). Psihologia, al cărui obiect este domeniul conştiinţei sensibile, îşi găseşte împlinirea numai prin metafizică, singura ştiinţă care, urmărind prin procedeul ei de construcţie şi sinteză progresul dialectic al gândirii, ne poate arăta cum ideia de fiinţă sau de adevăr se produce prin sine-însăşi. Spontaneitatea absolută a spiritului este ultimul punct de sprijin al oricărui adevăr şi al oricărei existenţe. Totul se sprijină în ultima analiză pe gândire, totul se reduce la existenţa ei.

„La pensée est tout ce qui est, voilà la vérité d'où tout part, où tout révient, la vérité féconde, que toute vérité confirme, parce que toute vérité n'en est qu'une traduction ou un corollaire" [3]). Aceasta este ideia fundamentală a concepţiei lui Lachelier.

Asupra ideilor morale şi religioase ale lui Lachelier n'avem în opera sa scrisă, decât prea puţine fragmente răzleţe. Din

1) Oeuvres, I. p. 198—200.
2) Oeuvres, I. p. 208.
3) *G. Séailles:* La philos. de Lachelier, p. 144

intervenţiile sale în discuţiile Societăţii franceze de filosofie, unde acest gânditor sever şi rezervat era ascultat cu un respect aproape religios, şi din mărturiile elevilor, reiese că Lachelier, în gândirea căruia teoria nu era despărţită de practică, a purtat totuşi un viu interes problemelor religioase şi morale, şi chiar celor propriu zis politice. In ordinea ideilor politice, el detestă democraţia cari nu poate feri omul individual de tirania pasiunilor, capriciilor şi intereselor egoiste. Numai o democraţie aristocratică, în care ar fi asigurată autoritatea şi supremaţia celor competenţi, a valorilor adevărate, ar corespunde intereselor superioare şi binelui general.

Analiza cugetării lui Lachelier întreprinsă sumar mai sus, lasă să se întrevadă cari sunt ideile sale morale şi religioase, consecinţă firească a realismului spiritualist în concepţia căruia gândirea, care este absolutul şi libertatea, nu depinde de nimic, ea condiţionând, dimpotrivă, totul.

Morala este fără îndoială opera raţiunii, raţiunea fixând ea însăşi, în afara oricărei experienţe sensibile, scopurile activităţii practice. Rolul ei în constituirea moralei nu este pur formal. Morala este raţională în conţinut şi formă deopotrivă, nu fiindcă raţiunea ar fi o facultate de percepţie sau de intuiţie de o natură aparte, capabilă a vedea obiecte pe cari simţurile nu le-ar percepe, cum sunt de pildă scopurile morale şi mijloacele de realizare, sau chiar legile morale; după Lachelier asemenea intuiţii nu există, fără a admite prin aceasta că orice dat real este empiric, şi că afirmaţiile fără spirijin în experienţa sensibilă ar fi arbitrare şi fără valoare. Morala e raţională, fiindcă există un dat care, fără a fi empiric, este totuşi real; un fapt mai presus de orice îndoială: existenţa în noi a raţiunii însăşi. Faptul de a gândi e deosebit de spaţiul şi timpul în cari obiectele sunt gândite. A lărgi sfera de acţiune a acestei gândiri, — pentru cari sacrificăm o sumă de plăceri fizice, — dincolo de orice interes sensibil, constitue o întrebuinţare optimă a vieţii. Acesta e destinul nostru, şi a-l împlini e o datorie. „E deci posibil, spune Lachelier, ca raţiunea să procure o bază moralei, nu adăugând datelor simţurilor intuiţii de alt gen, ci adăugându-se ea însăşi acestora, nu prin conţinutul ei, căci nu are, ci prin simplul fapt al prezenţei şi acţiunei sale în noi".

Adevărata problemă a moralei este să ştim dacă omul are o singură, ori îndoită natură, sau, cum o spunea Maine de Biran, dacă este *simplex in animalitate* sau *duplex in*

humanitate. Dacă omul ar avea o singură natură, identică cu a tuturor fiinţelor vii, sarcina moralei ar fi simplă: a lăsa acestei naturi libertatea de a-şi urmări scopurile ei, procurându-i doar reţete scoase din experienţă, pentru a-i uşura eforturile. In acest caz ideia de datorie nu are nici un senz. Ideia de datorie este posibilă şi inteligibilă numai dacă admitem că gândirea e a doua natură a omului, infinit superioară în valoare şi demnitate naturii lui animale, care-i este subordonată. Există fără îndoială scopuri proprii omului, scopuri şi valori absolute ce trebuesc urmărite pentru ele înşile, şi faţă de cari toate celelalte sunt secundare şi subordonate, fiind comune întregii animalităţi. Criteriul prin cari le definim este natura lor impersonală şi universală. Astfel, „un adevăr demonstrat, este adevărat şi demonstrat pentru toate spiritele". Tot aşa, frumuseţea există în sine, indiferent de diversitatea aprecierii omului. Filosofia însăşi, pe cât de personală e în fapt, pe atât de impersonală e în drept, ea fiind în fond însăşi raţiunea universală care ia conştiinţă de sine. Ştiinţa, arta, şi, ceeace formează împlinirea adevărată a unei vieţi umane, filosofia (ceeace anticii numeau τελος), sunt scopurile proprii omului. Fără a se reduce exclusiv la acestea, înspre ele gravitează morala. Prin ele omul se spiritualizează, aspirând spre infinitul gândirii. Lachelier s'a interesat de aproape şi în chip constant de toate formele vieţii spiritului: ştiinţifică, estetică şi morală, între cari vedea o perfectă continuitate, cu toată incontestabila lor autonomie şi originalitate. Pentru a le putea realiza, este necesar să ne desprindem oarecum de societate. Viaţa socială nu e un bun în sine, căci nu e un scop în sine pentru spiritul omului. Condiţie, pentru toţi, a securităţii şi progresului material, viaţa socială este pentru puţini oameni, cari năzuesc mai mult, o condiţie a desvoltării vieţii intelectuale, şi poate chiar a naşterii ei. Viaţa socială asigură condiţii pentru înflorirea ştiinţei, artei şi filosofiei, dar nu poate constitui prin sine însăşi un principiu de obligaţie. „Să trăim în ansamblu viaţa socială, dar numai în scopul de a trăi mai bine, fiecare în particular, viaţa liberă a inteligenţei". Gândirea infinită care se ia drept scop pe sine însăşi, este binele suprem, datoria, libertatea absolută. Datoria impusă de legea morală, este împlinirea destinului nostru în mijlocul lumii din care facem parte, este sacrificiul, caritatea şi munca pentru desăvârşirea armonioasă a ordinei universale, a tuturor fiinţelor, faţă de

cari suntem solidari. Ultimul cuvânt al moralei, spune Lachelier, trebue să fie cel fixat de Aristotel: πάντως φισολφητέον.

Prin viaţa morală activitatea noastră devine în întregime spirituală. Forma cea mai înaltă a vieţii spirituale este însă viaţa religioasă. Viaţa pură a spiritului îşi găseşte desăvârşirea şi sensul ei adevărat numai în Dumnezeu, pe care, izolându-ne de lucruri şi societate, trebue să-l căutăm în interiorul nostru. Eforturile filosofiei, care reprezintă numai o treaptă, desigur remarcabilă, în calea noastră spre viaţa pură a spiritului, trebuesc să ducă la idealul vieţii religioase. Religia, ca efort interior, individual şi solitar, prin care sufletul religios se caută şi se găseşte, este izvorul adevăratei vieţi spirituale, principiul de viaţă al individului şi al societăţii. Unindu-ne cu principiul însuşi al lucrurilor, religia ne îndreaptă spre o viaţă supranaturală. Viaţa sufletului în plan religios este izvorul viu al vieţii intelectuale ca şi al celei practice. O legătură logică prin care să trecem dela filosofie la idealul religios nu există, aşa cum o credeau apărătorii faimosului argument ontologic. Acest ideal răspunde însă unei adânci nevoi a raţiunii noastre. Insuşi interesul gândirii determină credinţa în Dumnezeu, aceastǎ stare fiind singurul mod de existenţă care-i poate realiza complect esenţa. Fără a putea demonstra valoarea obiectivă a idealului religios, raţiunea nu-l consideră totuşi ca ceva arbitrar. Raţiunea „neputând avea experienţa vieţii supranaturale, a absolutului, afirmă existenţa lui Dumnezeu printr'un act de credinţă, care este actul raţiunii prin excelenţă..." [1]). „Ordinea supremă a raţiuni, afirmă undeva Lachelier, este renunţarea la ea-însăşi, caritatea, viaţa în Dumnezeu". Este o limită unde silogismul trebue să facă loc credinţei, argumentul ontologic, — pariului de care vorbea Pascal. Această trecere „dela absolutul formal la absolutul real şi viu, dela ideia de Dumnezeu, la Dumnezeu" [2]) este sensul cel mai înalt, sensul religios al filosofiei. Numai în religie îşi găseşte filosofia suprema împlinire.

Impulsul fecund, ritmul atât de viu imprimat de Lachelier mişcării filosofice stă la originea celor mai de seamă opere şi curente din gândirea contimporană franceză. Direcţia filosofică reprezentată de el, este strălucit ilustrată de filosofi

1) G. Séailles, op. cit. p. 146.
2) Oeuvres, II, p. 56.

cu epocală faimă. Ajunge să amintim pe Émile Boutroux şi Henri Bergson, amândoi elevii şi contimporanii lui originali, pentru a reliefa adâncimea şi răsunetul deosebit al înrâuririi sale.

Se cuvine să precizăm însă, pentru exacta cunoaştere şi judecată a acestui gânditor genial, că el nu s'a solidarizat întru totul cu drumurile pe cari s'a angajat până în cele din urmă filosofia libertăţii. Lachelier a formulat rezerve precise împotriva filosofiei anti-intelectualiste, şi îndeosebi împotriva intuiţionismului bergsonian.

Deşi în concepţia sa libertatea constitue esenţa însăşi a universului, ea fiind pretutindeni întâlnită în cuprinsul existenţei, Lachelier, spre deosebire de ceilalţi filosofi neospiritualişti, păstrează totuşi întreaga ei valoare ideii de lege naturală, ca şi formelor necesare ale raţiunii. „Lachelier era prea îmbibat de apriorismul kantian şi luase astfel o cută prea raţionalistă, pentru a socoti legile naturii ca simple degradări de spontaneitate, iar înlănţuirile cauzale drept repeţiri fără siguranţă, succesiuni fără necesitate" [1]). Oricât libertatea ar constitui fondul existenţei, nici un fenomen, nici un obiect nu se pot sustrage în sinea lor legii cauzalităţii. Izbucniri imprevizibile, spontane, cari nu s'ar supune acestei legi, nu se pot concepe; ele ar reprezenta dezordinea în sânul fiinţei; or, pentru Lachelier „dimpotrivă, dezordinea este aparenţă şi ordinea realitate". Intr'o scrisoare către Boutroux, el spune textual: „Eu cred nestrămutat, împreună cu Kant, că libertatea n'are loc în domeniul experienţei, că ea nu poate fi cauza nici unui fapt, deşi ar putea şi trebue să fie, dar de altă manieră, cauza a tot ce există".

Tot aşa în privinţa categoriilor intelectului, Lachelier se despărţea atât de Boutroux „care le reducea la formule de adaptare, ştampilate de vremelnicie", cât şi de Bergson pentru care aceleaşi categorii erau simple „artificii cu menire exclusiv practică şi utilitară".

Oricât de numeroase ar fi înrudirile sale de concepţie cu filosofii aceleaşi direcţii spiritualiste, Lachelier este, aşa cum o remarcă I. Petrovici, *„cel mai puţin omogen"* cu familia indeterminiştilor. Impotriva curentului nelipsit de exagerări al acestora, el a rămas dela început până la sfârşit un intelectualist. Spiritul general al operei atât de concise dar atât de

1) *I. Petrovici:* **Figuri şi concepţii filosofice contemporane (studiul despre Lachelier), p. 95. Din acelaş studiu al d-sale folosim şi textele din corespondenţa filosofului francez.**

substanţiale, texte precise din această operă, şi mai cu seamă din corespondenţa sa, nu lasă nici o îndoială în această privinţă. „Am fost totdeauna intelectualist, precizează Lachelier, şi cetirea lui Schopenhauer a sfârşit prin a mă face să mă cert cu voinţa şi cu tot ce derivă din ea". Iar mai târziu, când intuiţionismul bergsonian, supremă desvoltare a filosofiei libertăţii, domină tot mai mult spiritele, el scrie cu oarecare amărăciune: „Astăzi, nu mai vrea nimeni să audă de filosofie raţionalistă sau intelectualistă: şi pare stabilit că intelectualism înseamnă materialism, şi n'ar exista atitudine mijlocie între materialism şi filosofia sentimentului sau a intuiţiei sensibile". Respectul pentru ideia de lege şi pentru formele necesare ale raţiunii nu înseamnă însă materialism. Lachelier n'a încetat să combată materialismul, sub toate formele sale. Nu împărtăşeşte însă nici „filosofia sentimentului sau a intuiţiei sensibile". Fără a nega posibila ei realizare într'un viitor îndepărtat, printr'o înceată evoluţie, Lachelier nu crede în intuiţia bergsoniană, care prin identificarea cu absolutul ne-ar transpune în miezul fiinţei, înlesnindu-ne cunoaşterea ei definitivă. Integrându-se în acelaş curent filosofic al spiritualismului indeterminist, şi văzând în libertate adevărata forţă creatoare care lucrează în adâncurile existenţei, el rămâne totuşi la o filosofie a inteligenţei, evitând exagerările anti-intelectualiste şi preţuind deschis mijloacele de cunoaştere ale raţiunii.

Emile Boutroux

Opera filosofică a lui Émile Boutroux [1]), este unul din afluenţii cei mai puternici în curentul impetuos al spiritualismului indeterminist, şi un important moment în istoria spiritului filosofic contimporan. Elevul cel mai de seamă al lui Lachelier, în a cărui strânsă şi severă disciplină intelectuală a fost format, el reia şi cercetează aceleaşi probleme filosofice, adâncindu-le într'un spirit de o mai accentuată originalitate. Solidar în preocupări şi orientare cu familia de cugetători originali, îndrăzneţi şi subtili care începe cu Ravaisson, Boutroux se'ndreaptă spre aceleaşi cuprinzătoare zări filosofice, lărgind şi mai mult orizonturile spiritului, şi justificându-i într'un chip impresionant drepturile, contestate de mecanicismul ştiinţific. Dacă originea acelui curent filosofic atât de fecund trebue căutată în opera inspirată a lui Ravaisson, şi ceva mai departe, în a lui Main de Biran, desvoltarea şi adâncirea ideilor abilitate de această prestigioasă serie de gânditori, se datoreşte inteligenţei de unică stringenţă logică a lui Lachelier, şi genialului său continuator.

Activitatea universitară a lui Boutroux ne îmbie din nou prilejul de a sublinia, cât de bogată în urmări poate fi îmbinarea darului de cugetător cu acela de genial profesor. In umbra majestoasă a acestor două personalităţi remarcabile ale învăţământului superior francez, s'au format toţi cugetătorii,

---

1) Născut la Montrouge (Senna) în 1845, Boutroux a studiat la Şcoala normală superioară, şi mai târziu, la Heidelberg. A fost profesor de liceu la Caen, apoi la universităţile din Montpellier şi Nancy; iar în urmă la Şcoala normală superioară şi la Sorbona, unde predă istoria filosofiei moderne. Se stinge din viaţă la Paris, în 1921.

Opere: *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874); *De la contingence des lois de la nature* (1874); *De l'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaines* (1895). Numeroase studii de istoria filosofiei, şi traduceri.

mari şi mici, ai ultimelor decenii. In opera de gândire, şi poate mai mult, în aceea de formare a inteligenţelor, activitatea lor este intim solidară, Boutroux continuând şi întregind, cu mai multă varietate şi originalitate, ceeace începuse Lachelier în condiţiuni destul de neprielnice. In timpul celor trei decenii de activitate didactică, înrâurirea lui Boutroux a putut pătrunde adânc şi efectiv în spirite. Nume consacrate în istoria filosofiei franceze, şi unele chiar dincolo de graniţele ei, ca Bergson, Maurice Blondel, O. Hamelin, H. Delacroix, L. Couturat, A. Lalande, Edouard Le Roy, etc., au fost elevii săi.

Fără îndoială, multe din ideile cuprinse în opera sa, ca şi din spiritul metodei, Boutroux le datoreşte lui Lachelier, la rândul lui tributar lui Ravaisson; fiindcă filosofii indeterminismului „şi-au trecut torţa dela mână la mână, păstrând între ei un aer de familie, o solidaritate de şcoală, şi alcătuind o splendidă linie ascendentă" [1]). Totuşi, autorul doctrinei contingenţei rămâne în istoria filosofiei printr'o operă de viguroasă originalitate şi netăgăduită valoare.

Prin 1874, anul în care apare celebra teză de doctorat „*De la contingence des lois de la nature*", determinismul, mecanicismul şi pozitivismul erau încă în floare, şi se bucurau de o mare autoritate în lumea oamenilor de ştiinţă şi a filosofilor, cu toate argumentele zdrobitoare ridicate împotriva acestor curente de Renouvier, Cournot, Ravaisson şi Lachelier. Progresele considerabile realizate de ştiinţele pozitive, alimentau din belşug prestigiul acestor curente, ale căror teze erau apărate de talente superioare. In atmosfera pregătită de ele, nu e surprinzător că s'a ajuns până acolo, încât conştiinţa era considerată ca un simplu epifenomen al materiei cerebrale, fenomenele vitale erau reduse la cele fizico-chimice, iar acestea la cele mecanice, totul în cosmos rezumându-se la o problemă de mecanică, şi putând fi exprimat prin formule matematice de absolută rigoare. Omul însuşi ca fiinţă vie şi gânditoare, nu era preţuit mai mult decât un automat, ceva mai complicat doar decât celelalte. Se părea că vechea controversă determinism-libertate, care a frământat atâtea spirite în istoria filosofiei de după Descartes, şi a absorbit întreaga cugetare filosofică a veacului XIX-lea, mai ales în Franţa, era definitiv rezolvată în paguba libertăţii, graţie marelui sprijin

1) *I. Petrovici*: Figuri şi concepţii filosofice contimporane, p. 95.

adus de ştinţe concepţiei deterministe. Motivele cari păreau să înrădăcineze această convingere, erau destul de puternice.

Pretutindeni ştiinţa descoperă cel mai riguros determinism. In acest caz, dacă totul, în drept, se supune ştiinţei, iar metafizica n'are nici o valoare, nu urmează oare că totul este supus necesităţii, determinismului absolut? Mai are atunci vre-un sens ideia de libertate? Este adevărat, conştiinţa morală şi psihologică, deopotrivă, nu încetează de a afirma libertatea. Marile progrese ale ştiinţei în drecţia mecanicismului universal duceau însă la negarea liberului-arbitru. Odată acceptată ideia determinismului universal, a mecanicismului identificat de ştiinţă pretutindeni în cuprinsul naturii, se'nţelege că libertatea nu mai era decât o iluzie, iar conştiinţa un reflex al materiei nervoase.

In jurul acestei antinomii, care constitue pentru speculaţia franceză din veacul al XIX-lea, problema filosofică prin excelenţă, se purtau toate discuţiile. Răspunsul la care s'a oprit eclectismul, nu era în nici o privinţă satisfăcător. De aceia se impunea căutarea altor soluţii.

Boutroux şi-a dat seama că acceptarea tezelor filosofiei determinismului, ar avea ca urmare ruina tuturor credinţelor morale ale omului, sprijinite pe ideile de libertate, individualitate şi finalitate, idei negate cu hotărîre şi energie de această filosofie. Odată compromise noţiunile acestea, credinţele noastre morale nu mai au nici un temeiu şi nici o justificare. Ceeace se impunea atunci era, nu să se combată ori să se nege ştiinţa — întreprindere absurdă în urma progreselor ei evidente — ci să se arate chiar cu propriile-i argumente, că ea nu dă dreptate mecanismului şi determinismului, şi că nu contrazice ideile metafizice cari alcătuesc piedestalul idealului moral al omenirii. „Am pornit dela ştiinţă, spune Boutroux, care se impune ca un fapt şi pe care o iau ca atare, şi am căutat să demonstrez că nu contrazice noţiunile de individualitate, finalitate, libertate, pe cari se bazează credinţele noastre morale, şi pe cari le-ar târî în chip inevitabil în căderea lor".

Boutroux aparţine grupului filosofic cari, fără a-i contesta ştiinţei valoarea, îi cereau totuşi justificarea principiilor şi pretenţiilor ei. Critica concepţiei mecaniste a ştiinţei a fost încercată şi mai înainte, dar fără a fi făcută sistematic. In opera lui Ravaisson, se cuprind în bună parte în germen, ideile lui Boutroux. Autorul doctrinei contingenţei este însă cel dintâi filosof din familia indeterminiştilor, care aduce o critică a

acestei concepţii, pornind chiar dela punctul de vedere al ştiinţei. El pune direct în discuţie, postulatele, legile şi rezultatele ştiinţei, aşezându-se chiar pe terenul ei, cercetând critic valoarea mecanicismului şi a determinismului ştiinţific.

Incă din teza de doctorat, întrebuinţând o metodă pur dialectică, o critică abstractă, el izbuteşte să dovedească — împotriva filosofiei pe care o combătea — că substratul, fondul existenţei nu este necesitatea ci libertatea, al cărei semn exterior e *contingenţa legilor naturii.* In tot cuprinsul naturii nu constatăm altceva decât trepte de libertate. Oricât de indiscutabile şi mari ar fi progresele ştiinţei în sprijinul determinismului, libertatea nu poate fi negată, iar contingenţa nu este o simplă iluzie datorită ignoranţei noastre cu privire la condiţiile determinante ale fenomenelor. Lumea, aşa cum e dată, „manifestă un anumit grad de contingenţă cu adevărat ireductibilă", iar legile cari stăpânesc fenomenele nu sunt necesare, nici suficiente lor-înşile, ci îşi au raţiunea în cauze cari le domină.

Deoarece ştiinţa pretinde a descoperi între fenomene raporturi de necesitate absolută, trebue arătat „până la ce punct legile cari conduc fenomenele participă la necesitate". In prealabil Boutroux începe prin a cerceta în ce constă necesitatea, care este criteriul ei, şi câte tipuri de necesitate există.

Din definiţia conceptului necesităţii absolute, rezultă că o astfel de necesitate „exclude orice multiplicitate sintetică, orice posibilitate a lucrurilor sau a legilor". Propriu vorbind o atare necesitate, în care este eliminat „orice raport care ar subordona existenţa unui lucru celei a altuia, ca unei condiţii", poate fi recunoscută doar axiomelor logice, cum este de pildă principiul identităţii, exprimat prin formula A=A. Această necesitate însăşi, este doar pur formală. In lumea dată „care este esenţialmente o multiplicitate de lucruri depinzând mai mult ori mai puţin unele de altele", nu poate fi vorba de o necesitate absolută.

Problema care se pune în legătură cu această lume, este următoarea: „prin ce semn poate fi recunoscută necesitatea relativă, adică existenţa unui raport necesar între două lucruri"? In această privinţă, niciodată ştiinţa, chiar aceea presupusă desăvârşită, nu va putea dovedi pe cale analitică, necesitatea absolută a fenomenelor naturii. Chiar dacă ea ar putea dovedi că fenomenele decurg unele din altele; altfel spus: că sunt implicate dela origină unele în altele, tot nu va reuşi

să arate acest lucru, deoarece, dacă raportul între un întreg şi părţile sale (A=a+b+c), este analitic, n'am dovedit prin asta că şi raportul reciproc între părţi şi întreg este de aceiaşi natură. Un asemenea raport este în întregime sintetic. „Căci multiplicitatea nu conţine raţiunea unităţii". Pe calea analizei, a silogismului, nu putem ajunge la demonstraţia unei necesităţi radicale, ci numai la a uneia derivate. Ceeace ne poate spune silogismul, ca demonstraţie a unui raport analitic între tot şi parte, între speţă şi gen, este că o anumită afirmaţie nu poate fi falsă, dacă o alta din care decurge este admisă ca adevărată. Analiza închide în sine un viciu originar: ea nu poate fi fecundă decât dacă-i este dată ca punct de plecare o propoziţie identică, la rândul ei o îmbinare de elemente eterogene; ea nu poate demonstra necesitatea, decât în cazul că desvoltă o sinteză necesară. Astfel de sinteze există? Şi după ce criteriu le recunoaştem? O sinteză este necesară numai când e cunoscută a priori, fiindcă experienţa, prin cari putem cunoaşte doar raporturile exterioare ale lucrurilor, nu ne desvălue legături necesare, ci numai legături constante. O judecată este deci *a priori* când elementele sale nu pot fi derivate din experienţă. Spiritul nostru nu se poate dispensa de astfel de judecăţi, cari reprezintă, după necesitatea analitică, un alt tip de necesitate, întâlnit sub forma principiului cauzalităţii (sau al sintezei cauzale a priori). Este tipul necesităţii sintetice *a priori*. Raportul pur şi simplu dela cauză la efect „este tipul perfect, dar unic, al necesităţii primordiale".

Boutroux mai stabileşte apoi tipul inferior al necesităţii sintetice *a posteriori*, sau al sintezelor empirice, rezultate din combinarea experienţei şi a analizei. Acesta este felul de necesitate urmărit de obiceiu în ştiinţele pozitive. Sintezele empirice bazându-se pe experienţă, ne pot face cunoscut ceeace este, nu însă „ceeace nu poate să nu fie". Fără a fi necesare în ele-însele, aceste sinteze cari păstrează caracterul experienţei, stabilesc relaţii necesare între toate faptele particulare; iar aceste raporturi sunt aşa de riguroase şi constante, încât „cea mai mică schimbare de amănunt ar aduce cu sine răsturnarea universului".

După ce a stabilit felurile necesităţii, Boutroux se'ntreabă dacă „lumea dată în experienţă poartă, în diversele faze ale desvoltării sale, caracterele distinctive ale necesităţii" [1]). Faptul

1) De la contingence des lois de la nature, p. 76.

de a fi pur şi simplu, *fiinţa* ca atare, este dată în chip necesar? Această necesitate a existenţei n'ar putea consta decât în legătura care o uneşte cu posibilul, deoarece altceva decât posibilul pur nu putem concepe înaintea ei. Dar oare „existenţa posibilului are drept urmare fatală realizarea fiinţei?" Putem noi deduce în mod necesar existenţa, din posibil, aşa cum se deduce concluzia unui silogism din premise? Nu, fiindcă realul cuprinde în sine mai mult decât posibilul. „Posibilul este materia din care fiinţa este făcută. Dar fiinţa astfel redusă la posibil rămâne pur ideală şi, pentru a obţine fiinţa reală, trebue să admitem un element nou". Acest element nou este însăşi existenţa, actul propriu zis. Prin urmare, nu posibilul conţine existenţa, ci aceasta „conţine posibilul şi ceva în plus: realizarea unui contrar de preferinţă altuia, actul propriu zis. Existenţa este sinteza acestor doi termeni, şi această sinteză este ireductibilă" [1]). Prin faptul deci că există, lumea nu poartă în sine, în natura ei, necesitatea. Aşa cum e dată, fiinţa nu e o urmare necesară a posibilului; ci e o formă contingentă. Legea cauzalităţii, care poate fi exprimată prin mai multe formule („Tot ce se întâmplă este un efect, şi un efect proproporţionat cauzei sale", „Nimic nu se pierde, nimic nu se creiază". „Cantitatea existenţei rămâne imuabilă"), nu este dată odată cu existenţa. Ideia de uniformitate şi imuabilitate este streină existenţei concrete şi reale, care constă într'o multiplicitate de fenomene variate şi schimbătoare.

Raportul dela cauză la efect nu exprimă o necesitate analitică. El nu este însă nici o sinteză a priori. Ideia că un fenomen există, e sugerată de experienţă. Departe de a fi o lege pe care spiritul o dictează lucrurilor, toate elementele principiului cauzalităţii derivă din experienţă. Ideia ştiinţifică de cauză naturală a fost sugerată spiritului uman de experienţă, şi nu e câtuşi de puţin un principiu a priori. Legea cauzalităţii „nu este pentru noi decât expresia cea mai generală a raporturilor cari derivă din natura observabilă a lucrurilor date" [2]). Mai mult: experienţa nu stabileşte nici chiar necesitatea empirică a raportului dela cauză la efect, deoarece ea nu poate dovedi că efectul este determinat de cauză în întregimea lui. Toate constatările experimentale în definitiv sunt aproximative. „Niciodată nu atingem punctul precis în care fenomenul începe

1) Ibid., p. 16.
2) Ibid., p. 23.

şi sfârşeşte în mod real". In temeiul experienţei, nu putem admite o proporţionalitate, o egalitate, o echivalenţă absolută între cauză şi efect. Privind lucrurile din punctul de vedere al calităţii, niciodată proporţionalitatea dintre cauză şi efect nu va fi constantă. Dimpotrivă, din acest punct de vedere cauze mici, neînsemnate, pot provoca efecte mari, şi invers. Legea echivalenţei ar putea fi considerată ca absolută numai „întrucât ar fi vorba de cantităţi pure sau de relaţii între cantităţi de una şi aceiaşi calitate" [1]). Din punctul de vedere al calităţii, nicăeri însă un efect nu va fi exact identic cauzei sale. Dacă el n'ar fi diferit de antecedentul sau cauza sa, nici prin cantitate, nici prin calitate, ar mai fi atunci un efect propriu zis, o schimbare? Un efect întru totul identic cauzei sale, nu e un efect veritabil; s'ar confunda cu cauza sa. Iar dacă se deosebeşte, înseamnă că e de altă natură. Intrucât priveşte punctul de vedere calitativ în considerarea lucrurilor, peste el nu putem trece, fiindcă acolo unde în aparenţă nu sunt decât masse uniforme şi indistincte, progresele observaţiei descopăr tot mai mult varietatea, bogăţia proprietăţilor, individualitatea, viaţa. Cantitatea omogenă nu este adevărata realitate, ci numai suprafaţa ideală a lucrurilor. Astrele de ex., văzute dela distanţă par figuri geometrice, pe când în realitate sunt lumi alcătuite din mii de suprafeţe diverse. Ipoteza unei cantităţi pure, lipsită de orice calitate, este ininteligibilă. „Dacă prin urmare, până în formele cele mai elementare ale fiinţei, există astfel oarecare element calitativ, condiţie indispensabilă a existenţei însăşi, a recunoaşte că efectul poate fi disproporţionat faţă de cauză din punct de vedere al calităţii, înseamnă a admite că nicăeri, în lumea concretă şi reală, principiul cauzalităţii nu se aplică în chip riguros" [2]).

Principiul „nimic nu se pierde, nimic nu se creiază", la care s'a oprit concepţia mecanicistă, nu este întemeiat, pentru motivul că în natură totul se găseşte într'o continuă schimbare. „Realitatea schimbării nu este mai puţin evidentă decât realitatea permanenţei" [3]). Schimbarea este de fapt adevăratul principiu al realităţii, în timp ce permanenţa nu este decât un rezultat. Schimbarea se 'ntâlneşte nu numai în lucruri, ci chiar în relaţiile lor, adică în legile fenomenelor.

1) Ibid., p. 25.
2) Ibid., p. 26.
3) Ibid., p. 27.

Legea cauzalităţii, care este fără îndoială nervul cunoaşterii ştiinţifice, afirmă conservarea absolută a naturii lucrurilor, dar nu se aplică exact datelor experienţei. Dacă sub forma sa abstractă şi absolută, această lege poate fi maxima practică a ştiinţei, ea nu apare decât ca un adevăr relativ şi incomplect când ţinem seama de întrepătrunderea reciprocă a schimbării şi permanenţei, care constitue viaţa şi existenţa reală. Privită în unitatea existenţei sale reale, lumea prezintă o *indeterminare radicală*. Invizibilă când observăm lucrurile într'o limitată parte a cursului, a istoriei lor, această indeterminare este evidentă când comparăm fapte despărţite între ele de o lungă serie de forme intermediare. Astfel „nu există echivalenţă, raport de cauzalitate pur şi simplu, între un om şi elementele cari i-au dat naştere, între fiinţa desvoltată şi fiinţa în curs de formare"[1]).

Dacă fiinţa este contingentă în existenţa şi legea sa, şi dacă toate lucrurile date în experienţă se sprijină pe ea, urmează că „totul este în mod radical contingent". Nu numai fiinţa ca atare deci, ci toate modurile sale, toate formele sub cari ne apare, sunt contingente. Acest adevăr caută să-l ilustreze Boutroux prin analiza minuţioasă a fiecărei forme date.

Asemănările şi diferenţele pe cari le prezintă formele existenţei, îngădue ordonarea lor în grupe numite *genuri* sau *legi*. Este ceeace se numeşte ordonarea logică a existenţei. Or, această proprietate nu aparţine existenţei ca atare, ci este ceva nou. Fără a-i spori cantitatea — în acelaş fel în care o statue de bronz nu conţine mai multă materie decât metalul din care e făcută — în existenţa ordonată logic se cuprinde o calitate pe care nu o avea existenţa pur şi simplu, în stare a-i procura doar condiţia: este explicabilitatea, care ţine de existenţa tipurilor sau unităţilor formale sub cari stă multiplicitatea indivizilor. Izvorul acestei calităţi e în existenţa *noţiunilor*, cari reprezintă unitatea în sânul multiplicităţii. Existenţa genurilor, rezultat al unirii fiinţei cu noţiunea, nu este o sinteză necesară, ci contingentă. Gruparea lucrurilor sub noţiuni este de altfel o operaţie aproximativă şi artificială. Formulele logice sunt abstracţii cari nu pot fi erijate în adevăruri absolute, în principii creatoare ale realităţii ce le-a dat naştere. Caracterul lor imperativ, deşi practic e justificat, nu e decât o aparenţă. „In realitate, raporturile logice obiective nu preced lucrurile: ele derivă din acestea"; şi ar putea varia, dacă lu-

1) Ibid., p. 28.

crurile înşile s'ar schimba în asemănările şi diferenţele lor fundamentale [1]). Fapt sigur este, că în natură raporturi perfect constante nu există. Proprietăţile şi legile cele mai esenţiale, într'o anumită măsură apar ca indeterminate. Insuşi principiul distribuirii fenomenelor în genuri şi specii, care, după principiul cauzalităţii, este forma cea mai generală şi abstractă a legilor naturii, participă la contingenţa universală. Nimic nu dovedeşte că există genuri exact determinate şi imuabile, iar ideia unei contingenţe radicale în producerea asemănărilor şi deosebirilor din cari rezultă genurile şi speciile naturii, nu poate fi negată.

Prin urmare, noţiunea şi toate determinările pe cari le comportă, cu un cuvânt, forma logică se suprapune fiinţei într'un chip contingent.

Deasemenea proprietăţile matematice, întinderea şi mişcarea, adică elementele materiei, nu sunt proprietăţi necesare ale fiinţei, cari ar putea fi deduse *a priori*, analitic ori sintetic, din noţiunile premergătoare. Faţă de aceste noţiuni „ele închid un element nou, eterogen, ireductibil: continuitatea" [2]). Figura (sau întinderea) şi mişcarea ne sunt cunoscute din experienţă. In raport cu fiinţa, ele sunt forme contingente, cari nu pot fi produse necesar de vreo lege inerentă materiei, cum ar putea fi considerată legea *conservării forţei*. Această lege nu poate fi dedusă *a priori* din însăşi definiţia întinderii şi mişcării, fiindcă întinderea şi mişcarea nu-şi pot schimba natura pentru a mări grandoarea şi durata; şi nu este necesară nici în fapt, deoarece principiul conservării cantităţii şi forţei nu este decât un rezumat al experienţei. Or, noi nu putem considera faptele drept necesare, în numele unui principiu a cărui legitimitate se bazează tocmai pe observarea faptelor. Mai mult: această lege a conservării forţei, nu este expresiunea necesară a naturii lucrurilor, şi nici nu se aplică exact lucrurilor reale, căci au un fond de viaţă şi de schimbare inepuizabil. Experienţa dealtfel, nu ne arată ansambluri mecanice perfect stabile. Chiar revoluţiile astrelor, în aparenţă uniforme, nu au perioade absolut identice. „Legea fixă reculează (recule) înaintea observatorului". Contemplată un moment, natura poate părea imobilă; în realitate, totul se mişcă, trăeşte şi se desvoltă. E adevărat, progresul contingent al lumii mecanice se face prin tran-

1) Ibid., p. 39.
2) Ibid., p. 46.

ziţii continue, prin variaţii insesizabile, aşa încât omul nu-i poate verifica direct existenţa. Sunt însă cazuri când astfel de variaţii imperceptibile determină rezultate considerabile, ca în rupturile de echilibru „Grăuntele căzut din ciocul unei păsări pe un munte acoperit de zăpadă poate produce o avalanşe care va umple văile"[1]).

In concluzie „apariţia materiei şi a modurilor sale este o nouă victorie a lucrurilor asupra necesităţii"[2]).

Deasupra materiei se găsesc *corpurile*, cari au anumite proprietăţi fizice şi chimice. Raţiunea lor suficientă se cuprinde oare în existenţa mişcării şi a legilor ei, sau ele cuprind ceva nou? Corpurile cu proprietăţile lor, sunt ireductibile la materia brută şi la legile matematice şi mecanice, cari o stăpânesc. Iar dacă materia, după cum vom vedea, nu poate explica corpurile, cu atât mai mult, acestea, nu vor putea explica viaţa şi gândirea.

Calităţile sensibile sau sensaţiile, cari între ele sunt eterogene, nu se pot reduce la mişcare. Fiindcă din clipa în care totul nu este decât mişcare, cum să ne explicăm pentruce conştiinţa, prin esenţă una şi identică, încearcă în prezenţa corpurilor, senzaţii de specii diferite, cum sunt cele de sunet, de lumină, de căldură, etc.? Conştiinţa fiind una şi identică, prin ea nu ne putem explica trecerea aceasta dela omogen la eterogen. Eterogeneitatea manifestă a sensaţiilor îşi are cauza chiar în natura lucrurilor, ceeace înseamnă că materia îmbracă forme ireductibile între ele. Eterogeneitatea nu aparţine însă materiei propriu zise. Trebue să admitem deci, că obiectele sensibile nu se reduc la materie şi mişcare. Se pare că materia din corpurlie cari produc senzaţii eterogene, nu e decât vehiculul proprietăţilor superioare.

Dacă un acelaş corp sau agent impresionează diferit simţurile, e probabil fiindcă „sub o aparenţă simplă el este complex şi cuprinde în realitate tot atâţia agenţi distincţi câte sensaţii diverse cauzează"[3]).

Intrucât sunt susceptibile de eterogeneitate, deci, corpurile nu se reduc la materia brută. Ele implică adăugarea unui element nou, care nu poate fi analitic derivat din materie. Trecerea dela proprietăţile matematice la proprietăţile fizice, dela materie la corpuri, nu poate fi considerată *a priori* ca fiind impusă

1) Ibid., p. 61.
2) Ibid., p. 61.
3) Ibid., p. 65.

lucrurilor. Proprietățile fizice ale corpurilor, nu sunt mişcare transformată. Fizica nu afirmă de ex. că ceeace noi numim căldură nu este decât mişcare transformată. „Ea arată numai, că sub căldură, sub lumină, etc., fenomene în aparență pur fizice, există mişcări de-o natură specială, cari sunt condiția fenomenelor fizice propriu zise" [1]). Mişcarea se transformă aşadar, nu în căldură, ci în mişcare de alt gen, care nu poate fi însă numită căldură. Căldura se deosebeşte de mişcarea propriu zisă, şi apariția ei nu se explică numai decât prin legea care explică trecerea dela un anumit fel de mişcare, la altul.

In ceeace priveşte lucrurile reale, necesitatea mecanică, realizată în virtutea unor legi matematice, nu este deloc sigură, iar aplicația matematicilor la fizica concretă nu dă decât rezultate aproximative. E adevărat că dacă s'ar cunoaşte „toate condițiile mecanice ale fenomenelor fizice, acestea ar putea fi prevăzute cu o certitudine absolută". Dar e o problemă dacă conceptul „toate condițiile" răspunde la ceva real; şi dacă există cumva pentru fenomenele fizice un număr limitat de condiții mecanice în întregime determinate [2]). „Este oare sigur că ordinea mecanică implicată în ordinea fizică, este în adevăr echivalentul acesteia?" [3]). O astfel de echivalență între ordinea fenomenelor fizice propriu zise şi aceia a condițiilor lor mecanice nu există. E suficient să facem abstracție de partea matematică a ştiințelor fizice, şi să considerăm numai partea descriptivă, pentru a ne convinge că legea conservării forței nu se verifică, şi că lumea nu e câtuşi de puțin imuabilă. Dealtfel această lege nu se poate verifica experimental. Eterogeneitatea reciprocă a stărilor fizice, este o piedică pentru comparația cantitativă pe care o presupune legea conservării forței. „Legile fizice şi chimice cele mai elementare şi cele mai generale enunță raporturi între lucruri aşa de eterogene, încât este imposibil a spune că consecventul este proporțional antecedentului, şi că rezultă, în această calitate, cum rezultă efectul din cauză. Elementul fundamental comun între antecedent şi consecvent, condiție a legăturii necesare, ne scapă aproape în întregime. Nu există în această privință, pentru noi, decât legăturile date în experiență şi contingente ca ea" [4]).

In raporturile fundamentale ale fenomenelor fizice propriu

1) Ibid., p. 67.
2) Ibid., p. 68.
3) Ibid., p. 70.
4) Ibid., p. 47.

zise, este prin urmare ceva contingent. Lumea fizică nu e imuabilă, legea conservării energiei nu se verifică experimental, iar cantitatea acţiunii fizice în univers poate creşte sau scădea. Fizica descriptivă ne arată de altfel, că în decursul secolelor „o materie cosmică elementară, aproape tot aşa de uniformă ca spaţiul însuşi, s'a agregat încetul cu încetul pentru a forma astre înzestrate cu lumină şi căldură; şi că din sânul acestor astre a ieşit o varietate infinită de corpuri, din ce în ce mai bogate în proprietăţi fizice şi chimice". Iar sub ochii noştrii se produce procesul invers: sistemele solare pierd puţin-câte-puţin din lumina şi strălucirea lor, şi merg către o disoluţie, care le va reîntoarce în starea originară. Se produc oare în altă parte a universului revoluţii exact contrare, cari să restabilească echilibrul? Cine o poate afirma? [1]). Pentruca forma ansamblului să fie contingentă, trebue să admitem că şi în părţile lui există un element de indeterminare. „Legile particulare par necesare, fiindcă intră cu necesitate în legile generale" [2]).

Dacă dela corpurile anorganice trecem la lumea mult mai bogată şi complexă a vieţii, contingenţa va fi şi mai vizibilă. E imposibil să înţelegem cum cele dintâi ar putea implica fiinţele vii. Fenomenele fiziologice nu pot fi explicate prin legile fizice şi chimice, tot aşa cum superiorul nu poate fi explicat prin inferior. Fiinţele vii se găsesc într'o continuă transformare: se nutresc, se desvoltă, produc alte fiinţe; sunt de-o instabilitate şi flexibilitate singulară. Intre rolul funcţiunii şi acela al materiei la fiinţele vii, este o disproporţie izbitoare.

Actul vital, organizarea, pe care n'am întâlnit-o până acum, constă în „crearea unui sistem, în care unele părţi sunt subordonate altora" [3]). In orice fiinţă vie există o organizare, există o ierarhie a părţilor şi funcţiunilor. „Or, organizarea este individualizare". In lumea anorganică nu există indivizi, şi individuaţia e necunoscută. Dacă există cumva individualizare şi în cuprinsul ei, în cazul atomului de exemplu, atomul nu poate fi privit drept un individ, fiindcă este ceva omogen; tot aşa e şi un cristal, indefinit divizibil în cristale asemănătoare. Nu putem spune însă acelaş lucru despre o fiinţă vie, care printr'o acţiune continuă, îşi creiază o individualitate şi poate da naştere la fiinţe capabile ele-înşile de individualitate.

Acesta este elementul nou, ireductibil la proprietăţile fizice,

1) Ibid., p. 74.
2) Ibid. p. 75.
3) Ibid., p. 79.

pe care îl cuprinde fiinţa vie: „mersul către o ordine ierarhică, individualizarea".

Raportul dintre proprietăţile fizice şi funcţiunile vitale, nu este necesar. E adevărat că fiinţa vie este un întreg, între părţile căruia există o strânsă conexiune, şi un sistem armonios, între formele organelor căruia este o netăgăduită corelaţie. Aceste două principii însă, (al conexiunii părţilor şi al corelaţiei formelor), nu depăşesc valoarea experienţei. Intre condiţiile fizice şi viaţă, nu există o relaţie de cauză la efect. Raportul care uneşte viaţa ca totalitate şi armonie, cu proprietăţile fizice este dat de experienţă, şi ca atare poartă caracterele ei. In lumea fizică propriu-zisă, viaţa „sau creaţia unei ordini ierarhice între părţi", nu apare. „Această lume nu ne oferă nimic asemănător unei celule" [1]). E necesar să avem în vedere, că materia vie nu este pur şi simplu un produs organic neorganizat; materia vie „este corpul activ simplu, elementul capabil de asimilare şi desasimilare, protoplasma, care-şi creiază un înveliş şi o formă, devine o celulă, se nutreşte, se desvoltă, produce alte celule" [2]). Intre corpurile neorganice cele mai complicate, şi corpurile organice cele mai elementare chiar, este o mare disproporţie din punctul de vedere al complexităţii. Complicaţia fizică atât de originală a acestora din urmă, coincide cu prezenţa unor calităţi noui, a unei ordine a elementelor cu totul deosebită. Chiar dacă elementele, materia vieţii, sunt exclusiv forţe fizice şi chimice, acestea nu rămân în stare brută, ci „sunt ordonate, armonizate, disciplinate într'un fel, de o intervenţie superioară. Viaţa este, în acest înţeles, o veritabilă creaţie" [3]). Aşadar, departe ca ansamblul condiţiilor fizice să explice apariţia vieţii, pare adevărat mai degrabă contrariul: „că viaţa a pus ea-însăşi condiţiile sale fizice". Elementele, condiţiile, fenomenele fizice de care viaţa e legată, devin instrumentele ei.

Dacă între viaţă şi agenţii fizici nu este o legătură necesară ca aceia dela cauză la efect, nu poartă viaţa cumva necesitatea în ea-însăşi, nu se supune ea cu necesitate unor legi speciale, cum sunt cele fiziologice, legi cari să nu lase nici un loc contingenţei? Trebue reţinut în primul rând, spune Boutroux, că o corespondenţă exactă între fenomenele fizice şi cele

1) Ibid., p. 83.
2) Ibid., p. 84.
3) Ibid., p. 86.
4) Ibid., p. 85.

fiziologice, nu se poate stabili. Să analizăm însă lucrurile mai de-aproape. S'ar părea că legea supremă a lumii vii este „permanența tipurilor și a materiei organice însăși, cu un cuvânt, conservarea vieții" [1]). Trebue să recunoaștem însă, că schimbarea, care până și în lumea anorganică trăda contingenta, este și mai însemnată în lumea vieții. In cuprinsul ei, variabilitatea mai mult decât permanența, este legea adevărată. Ființele vii, indivizi sau specii, evoluiază, progresează, se schimbă, se adaptează la mediu, cresc, etc. In biologie legile nu exprimă o permanență, ci o evoluție, o direcție, un progres real. Sunt toate indiciile că în univers cantitatea de viață nu rămâne ceva constant. „Viața este o adevărată creație", și în domeniul ei, schimbarea, progresul, nu se poate concilia cu necesitatea.

Trecând la viața omenească, nu e greu să observăm că principiul necesității absolute are și mai puțină valoare, în timp ce contingența e vizibilă în gradul cel mai înalt. S'a încercat, e drept, să se reducă elementele psihice la factorii lor fiziologici, la rându-le dependenți de cei fizici. Boutroux dovedește însă că viața psihologică nu se reduce la acțiunea reflexă, că gândirea nu e simplă reproducere internă a fenomenelor exterioare, și că pentru a explica omul, trebue să admitem un nou principiu. Astfel, în orice fenomen psihologic se cuprinde un element pe care teoriile acțiunii reflexe nu-l explică: conștiința de sine, reflexiunea asupra propriilor feluri de a fi, personalitatea. Aceste teorii, pentru cari sensația e o simplă transformare a mișcărilor cerebrale, nu analizează de fapt conștiința, ci numai condițiile sau obiectul ei. Or, conștiința ca atare, este ireductibilă la fenomenele fiziologice, indiferent dacă sensațiile, dorințele, gândirile ar implica elemente cari îndreptățesc stabilirea unui paralelism. Faptul nou este *conștiința* sensației, a dorinței, a gândirii; și acest fapt nu e întâlnit în Fiziologie. Conștiința nu poate fi considerată ca o simplă specializare, o simplă desvoltare și perfecționare a funcțiunilor fiziologice; și nici numai drept o față ori o rezultantă a lor. Conștiința „este un element nou, o creație. Omul, care este înzestrat cu conștiință, este mai mult decât o ființă vie". In măsura în care e o persoană, (în care desvoltarea sa naturală parvine la personalitate), „el posedă o perfecțiune la care nu se pot ridica ființele cari nu sunt decât organisme individuale". Conștiința se suprapune vieții în forma unei sinteze absolute,

1) Ibid., p. 90.

a unei adăugiri (addition) de elemente cu totul eterogene. Legătura pe care ea o implică este deci contingentă; este ireductibilă proprietăţilor fiziologice propriu zise.

Conştiinţa este o facultate superioară tuturor funcţiunilor vitale. Dacă ea apare totuşi numai când sunt date anumite condiţii fiziologice, înseamnă „că ea însăşi pune aceste condiţii fără care nu s'ar putea manifesta. Dacă aurora anunţă soarele, este fiindcă ea emană dela el"[1]. Conştiinţa umană nu se datoreşte nici exclusiv unor condiţii fiziologice speciale, pe cari nu le-ar realiza organismele inferioare. Chiar dacă un rudiment de conştiinţă aparţine fiecărei celule, totuşi, între conştiinţa umană şi cea a fiinţelor inferioare este o deosebire fundamentală. Raportarea la un singur eu, la un subiect permanent al multiplicităţii şi diversităţii stărilor psihice, nu se întâlneşte la fiinţele inferioare. La acestea nu găsim decât un agregat de sensaţii, fără nici o legătură internă.

In privinţa raporturilor vieţii sufleteşti cu condiţiile ei fiziologice, chiar dacă fiecărei modificări a sufletului i-ar corespunde modificări ale sistemului nervos, teoria paralelismului psiho-fizic nu este întemeiată. Fenomenele psihologice nu pot fi măsurate, aşa cum măsurăm cantitatea, mişcarea; şi ar fi absurd să considerăm sufletul ca o simplă funcţiune a mişcării. Aşa de exemplu, între diferenţa psihologică şi diferenţa fiziologică cari deosebesc nebunia de geniu, nu există nici o proporţie; şi oridecâteori stările sufleteşti sunt interpretate prin cele fiziologice, e posibilă eroarea identificării lor. Este cu neputinţă a considera lumea psihologică în esenţa sa proprie, drept o dublare a lumii fizice. Cum ar mai putea fi explicată atunci, disproporţia extremă din punct de vedere moral, între două acte cari au consumat aproape aceiaşi cantitate de energie fizică? In viaţa de conştiinţă, principiul cauzalităţii n'are nici pe departe acea rigiditate cu care-l investeşte o anumită psihologie statică şi cu totul abstractă. Niciodată un fapt psihologic nu-şi găseşte raţiunea suficientă, cauza complectă în antecedentul său.

Disproporţia aceasta este vizibilă mai ales în actele de voinţă. Orice hotărâre care urmează considerării motivelor, cuprinde ceva mai mult decât acele motive: consimţământul voinţei pentru un motiv anumit, preferat altuia. Cauza complectă a actului, nu este deci numai motivul; şi nici chiar ra-

---

1) Ibid., p. 106.

ţiunea suficientă. „Desigur, triumfă totdeauna motivul cel mai puternic, dar numai întrucât se dă, pe urmă, acest epitet tocmai motivului ales de voinţă" [1]).

Aceiaşi contingenţă se observă şi în altă ordine a fenomenelor sufleteşti, cum sunt sentimentele, ideile, etc. Toate cuprind calităţi noi, şi prin urmare nu-şi găsesc explicaţia complectă în antecendentele lor. Legea proporţionalităţii dela cauză la efect, nu li se aplică. Şi apoi, în ceeace priveşte natura omenească, nu imobilitatea, ci schimbarea, progresul sau regresul, este trăsătura caracteristică. Firea, caracterul unui individ se formează prin acţiune, şi depinde de ea. „Condiţia reală a omului este totdeauna trecerea dela o stare la alta; legile psihologice cele mai generale sunt relative la o fază a omenirii" [2]). Pentru acest motiv, istoria este corectivul necesar al psihologiei statice.

Variabilitatea se găseşte pretutindeni, aşa încât o formulă oarecare nu poate cuprinde toate actele omului, dintre cari unele, cum sunt cele de eroism şi sacrificiu, sparg orice fel de rezistenţă. In lumea datelor conştiinţei se observă o contingenţă radicală, şi nicidecum un determinism rigid.

Să strângem acum, în câteva cuvinte, concluziile filosofice la cari se opreşte doctrina contingenţei legilor naturii prezentată în rândurile precedente.

Pretutindeni în lume domneşte contingenţa, inerentă fiinţei ca atare. Când este vorba de lumea dată, necesitatea absolută este ininteligibilă. Nu determinismul, ci dimpotrivă libertatea stă la rădăcina existenţei. Contingenţa nu înseamnă însă hazard. Lumea nu e un haos, ci poartă pecetea armoniei şi simplicităţii.

După Boutroux „putem distinge în univers mai multe lumi cari formează oarecum nişte etaje suprapuse unele altora. Deasupra lumii purei necesităţi, a cantităţii fără calitate, care este identică neantului, se găsesc lumea noţiunilor, lumea matematicei, lumea fizică, lumea vie şi în fine lumea gânditoare" [3]). Fiecare dintre lumile acestea pare a depinde riguros de lumile inferioare, ca de o fatalitate externă. In realitate formele inferioare ale fiinţei, nu sunt unite de lumile superioare printr'o legătură necesară. Formele superioare nu derivă din cele in-

1) Ibid., p. 124.
2) Ibid., p. 123.
3) Ibid., p. 132.

ferioare în chip analitic, fiindcă ele cuprind elemente ireductibile la acestea din urmă. Lumile superioare nu-şi iau din cele inferioare decât materia, nu însă şi forma. „Inferiorul nu poate determina în mod absolut apariţia superiorului". Universul ni se înfăţişează astfel ca o ierarhie de lumi aşa fel suprapuse, încât fiecare lume dată posedă, prin raport cu lumile inferioare, un anumit grad de independenţă; ca o ierarhie de lumi ireductibile una la alta, fără a fi coeterne. Lumile superioare se adaugă celor de jos printr'o creaţie absolută.

Dată fiind această contingenţă internă ireductibilă a existenţei, „este inexact a spune că legile conduc fenomenele". Legile presupun existenţa lucrurilor, şi nu sunt date înaintea lor. Legile „nu exprimă decât raporturile cari derivă din natura prealabil realizată a lucrurilor" [1]). Natura lucrurilor nefiind însă imuabilă, se 'nţelege că legile înşile nu vor fi stabile şi absolute, ci contingente. Şi de fapt, lumea pretutindeni, în ansamblul ca şi în amănuntele ei, ne oferă alături de aspectul stabilităţii, care exclude contingenţa, şi schimbarea, care o comportă.

Dacă universul nu se compune din elemente egale între ele, ci din forme suprapuse, dintr'o ierarhie de lumi ireductibile una la alta; şi dacă în cuprinsul fiecărei lumi este dată posibilitatea perfecţionării ca şi a decadenţei, — însemnează că principiul „nimic nu se pierde, nimic nu se creiază", n'are o valoare absolută aşa cum o pretind ştiinţele pozitive ale naturii cari se sprijină pe acet postulat. Aceste ştiinţe, privind toate lucrurile din punctul de vedere al permanenţei, al conservării lor, urmăresc să stabilească anumite adevăruri din certe condiţii date, „în ipoteza în care aceste condiţii ar fi exact determinate, şi când cantitatea fiinţei n'ar suferi nici o variaţie: ele nu pretind în ele înşile a fi în chip exact conforme realităţii obiective" [2]). In realitate, nici un lucru şi nici o fiinţă nu prezintă un caracter de imuabilitate. Numai „în obiectul pur ideal al unei ştiinţe cu totul abstracte" poate fi întâlnit un atare element absolut imuabil. Stabilitatea domneşte desigur în lumea dată, şi nu este o simplă categorie abstractă; dar nu guvernează în mod absolut. Chiar acolo unde s'ar părea că totul este stabil, apare ca element primitiv original acţiunea unui principiu de schimbare absolută, de creaţie propriu-zisă.

1) Ibid. p. 136.
2) Ibid. p. 144.

De fapt între domeniul permanenţei şi al stabilităţii nu se poate stabili o frontieră precisă. Se poate spune totuşi că o faţă a lucrurilor este stăpânită de legi, dar că cealaltă se sustrage necesităţii. „Ceeace este adevărat, e că în lumile inferioare, legea ocupă un loc aşa de larg încât aproape se substitue fiinţei; în lumile superioare, dimpotrivă, fiinţa face să fie aproape uitată legea"[1]). Lucrurile sunt stăpânite nu numai de un principiu al conservării, ci mai cu seamă de un principiu al creaţiei. Urme de schimbare şi de creaţie se întâlnesc nu numai în ansamblul lumii, ci chiar şi în amănuntele ei. Libertatea nu aparţine numai regiunilor suprasensibile, ci intervine chiar în lumea fenomenelor, îndreptându-le în sensuri neprevăzute.

Ceeace trebue să reţinem, este faptul că omul nu e un simplu spectator pasiv, lipsit de libertate, cu voinţa încătuşată de legi inflexibile, ci e înzestrat cu puterea de a activa, de a interveni şi de a se sluji de legile naturii, pentru a creia opere cari o depăşesc. Libertatea şi superioritatea, nu sunt aşadar o iluzie născută din ignoranţă, ci o putere efectivă asupra lucrurilor, pe cari le poate modela mai mult sau mai puţin, potrivit ideilor sale. Natura omenească este o formă superioară a creaturii. Şi dacă într'o privinţă ea prezintă asemănări cu fiinţele inferioare, pe de altă parte, este un simbol, o imagine a naturii divine. Intreaga fiinţă, dela formele cele mai inferioare până la cele superioare, este dominată de tendinţa apropierii de perfecţiunea divină. Pretutindeni în cuprinsul existenţei se constată acest efort de a realiza perfecţiunea ultimă.

In cursul ţinut la Sorbona între 1892 - 1893 şi publicat sub titlul „De l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines", Boutroux cercetează aceiaşi problemă antinomică a determinismului şi libertăţii. Problema aceasta era mai actuală în acel timp decât fusese în secolul al XVIII-lea, „când domeniul ştiinţei propriu zise era puţin întins şi se putea admite că în afara acestui domeniu, era loc pentru libertate". Ştiinţa progresând însă în întindere şi preciziune, şi domeniul mecanismului naturii lărgindu-se considerabil, se credea că nu mai rămâne loc şi pentru libertate. In acest caz, se năştea întrebarea dacă nu cumva totul, în drept, îi aparţine, şi prin urmare dacă nu cumva totul este supus determinismului şi ne-

1) Ibid., p. 139.

cesităţii. Or, dacă cu tot progresul incontestabil al ştiinţelor, spune Boutroux, sentimentul libertăţii nu dispare din sufletul omenesc — şi e un fapt cert că el nu dispare — trebue să vedem „dacă există contradicţie între aceste două fapte, şi dacă al doilea (sentimentul libertăţii) trebue taxat de ignoranţă şi iluzie" [1]).

Pentru limpezirea acestei întrebări, Boutroux întreprinde un examen critic al ideii de lege naturală, stabilind totodată cari sunt raporturile legilor cu realitatea şi determinându-le semnificaţia metafizică şi morală. El se'ntreabă „ce devin libertatea şi responsabilitatea umană în faţa acestor legi cari reprezintă pentru noi natura lucrurilor". Analiza critică a legilor naturii îl va îndreptăţi să afirme că aceste legi nu impietează cu nimic asupra libertăţii şi responsabilităţii noastre, şi că, cu tot progresul ştiinţelor, avem puterea, capacitatea de a activa liber.

Pentru a studia ideia de lege naturală, Boutroux se situează chiar pe terenul ştiinţelor, însuşindu-şi limbagiul şi punctul de vedere al savanţilor. El ia legile aşa cum le prezintă ştiinţele, repartizate în grupe distincte, şi vede în ele datele procurate filosofiei de către ştiinţe. Analizând fiecare grupă în parte, se'ntreabă despre: *natura, obiectivitatea* şi *semnificaţia* legilor. Vom vedea la ce rezultate ajunge.

Dela Descartes încoace savanţii au împărtăşit din ce în ce mai mult credinţa că totul este determinat în chip necesar, fiindcă în realitate totul ar fi matematic. Lucrurile n'ar fi decât „determinări particulare ale esenţelor matematice". Matematicile comunică deci ştiinţei necesitatea, ele fiind tipul perfectei inteligibilităţi, în timp ce experienţa le dă numai valoarea concretă. In această credinţă trebue căutată rădăcina determinismului modern. Acesta se sprijină pe următoarele două aserţiuni: 1) matematicile sunt perfect inteligibile şi sunt expresia unui determinism absolut; 2) matematicile se aplică exact realităţii, cel puţin în drept şi în fondul lucrurilor" [2]). După cum limpede reiese, prima aserţiune vede în matematici o promovare imediată a logicei. „Or logica deja — afirmă Boutroux — cel puţin logica reală, care cuprinde teoria conceptului, a judecăţii şi raţionamentului, presupune date ireductibile la relaţia analitică, care este singurul tip al perfectei inteligibilităţi" [3]).

1) De l'Idée de loi naturelle... p. 134.
2) Ibid., p. 136.
3) Ibid., p. 136.

Iar dacă logica însăşi conţine elemente ireductibile, cu atât mai mult matematicile vor conţine astfel de elemente. Şi de fapt, cu toate repetatele lor eforturi, matematicienii n'au putut reduce ştiinţa lor la logica pură. In intuiţia matematică se cuprinde ceva nou, ceva ce nu se'ntâlnea în logică. Faţă de conceptul pur logic, conceptele şi definiţiile matematice implică o oarecare modificare a inteligenţii logice. Matematicile nu sunt o simplă promoţie a logicei, şi nu sunt, în ele-înşile, perfect inteligibile. De altfel, chiar matematicienii filosofi au trebuit să recunoască prezenţa în ştiinţa lor a unor elemente impenetrabile pentru gândire. Sub nume variate de postulate, definiţii, axiome, judecăţi sintetice *a priori*, ei recunosc „principii brute şi impenetrabile". Legile matematice nu prezintă o perfectă inteligibilitate, fiindcă nu sunt cunoscute în întregime *a priori*. De fapt matematicile s'au constituit şi perfecţionat printr'o muncă de generalizare care constă în a imagina axiome şi definiţii ce permit desvoltarea demonstraţiilor „cu cea mai mare continuitate, cu cât mai puţine lacune posibile" (avec le plus de continuité, le moins de lacunes possible). Analiza descoperă în aceste axiome şi definiţii oarecari determinări contingente, ceeace înseamnă că ele nu sunt nici necesare, nici perfect inteligibile. „Astfel necesitatea matematică ea-însăşi nu este pentru noi necondiţionată, cum putea fi pentru cei vechi, cari considerau matematicile ca fiind în întregime a priori" [1]).

In ce priveşte aplicarea exactă a matematicilor la realitate, acea „fuziune a matematicilor cu experienţa, obiect al ştiinţei moderne, se realizează ea efectiv?" [2]) Nu, fiindcă matematicile nu domnesc efectiv în lume. Dacă anumite obiecte comportă într'un grad sensibil o determinare matematică, faptul acesta nu e posibil decât în urma unei delimitări arbitrare, a unei operaţii de abstracţie prin care în datele experienţei circumscriem câmpul investigaţiilor, şi ne propunem a considera numai acea ordine a manifestărilor naturii cari oferă priză măsurii şi numărului, neglijând alte manifestări. Această abstracţie în datele experienţei ne duce la constituirea celor două grupe de ştiinţe şi legi: deoparte mecanica, fizica şi chimia, de alta biologia, psihologia şi sociologia. Cercetarea caracterului acestor ştiinţe, ne arată în ce măsură matematicile se aplică realităţii.

1) Ibid., p. 137.
2) Ibid., p. 138.

In mecanică, ştiinţa concretă care stă la baza tuturor celorlalte ştiinţe ale naturii, întâlnim elemente ireductibile la determinările matematice; ceeace înseamnă că legile ei nu sunt o simplă promovare şi complicaţie a celor matematice. Legile mecanice implică un element nou, şi oricâte încercări ar face, această ştiinţă nu poate converti complect datele experienţei în adevăruri raţionale. Ca să alegem un exemplu, pentruce — se'ntreabă Boutroux — corpurile se atrag în virtutea massei lor, şi nu a patratului massei lor? Acesta e un fapt şi nimic mai mult. Dacă raporturile cele mai generale ale lucrurilor, sunt pentru noi radical contingente, cu atât mai mult vor fi cele stabilite în fizică şi chimie, ştiinţe ale căror legi se apropie mai mult de corpuri, şi cari fac deja apel la noţiunea de calitate. Dealtfel ele introduc postulate noui, cari arată că legile lor sunt ireductibile la cele mecanice, şi că mecanica nu e singura ştiinţă a realului.

Făcând abstracţie de ceeace este calitate şi schimbare în lucruri, şi prinzând realitatea numai în aspectul ei static, ştiinţele acestea ajung, ce-i dreptul, să stabilească relaţii necesare de coexistenţă şi constanţă între lucruri. Această necesitate rigidă, este însă numai ipotetică. Neglijând orice calitate şi schimbare a lucrurilor, legile mecanice, fizice şi chimice „rămân abstracte şi incapabile a determina amănuntul şi modul de realizare efectivă al fenomenelor"[1]. De aci rezultă că legile ştiinţifice, fără a fixa amănuntul lucrurilor, stabilesc numai limite mult prea largi şi îndepărtate pentru a constitui obstacole pentru acţiunea noastră. Legile ştiinţifice stabilesc doar bariere. Caracterul acesta îl au, nu numai legile ştiinţelor naturii, ci chiar şi cele ale logicei. Chiar dacă dintre toate, legile logice singure sunt cele cari par a fi absolut necesare, ele nu determină lucrurile cărora se aplică. Aceste legi nu ne împiedică să credem că realitatea este contradictorie cu ea-însăşi. Aşa de exemplu, când spunem că A este identic cu sine (A=A), putem foarte bine să presupunem că A este în sine-însuşi lipsit de identitate.

Cu atât mai mult celelalte legi, ale ştiinţelor naturii, cari n'au rigoarea legilor logice, vor lăsa fenomenele în parte indeterminate. Noi izolăm, prin abstracţie, o lume a forţelor mecanice, pe care o considerăm ca fiind suficientă ei-însăşi. In realitate însă, mişcările mecanice, nu pot fi izolate de feno-

1) Ibid., pag. 140.

menele fizice şi organice alături de cari apar totdeauna. In cazul acesta, noi nu mai putem afirma că „suportul real al fenomenelor mecanice este el-însuşi mecanic şi supus determinismului" [1]).

Necesitatea logică şi matematică stăpâneşte deci, numai suprafaţa lucrurilor, fără a le determina natura lor.

Dacă dela grupul ştiinţelor cu legi de o formă matematică şi mecanică oarecum riguroasă, trecem la grupul ştiinţelor biologice, psihologice şi sociale — ştiinţe cari studiază fiinţele concrete, viaţa şi gândirea, adică tocmai acele aspecte ale realităţii, neglijate de ştiinţele din prima categorie, — postulatele vor spori, şi inteligibilitatea legilor va fi din ce în ce mai depărtată de tipul celei matematice. De fapt acestea nici nu sunt ştiinţe în felul celor dintâi, fiindcă nu stabilesc legi propriu-zise, de coexistenţă şi constanţă, ci legi cari privesc fiinţele în schimbarea, în evoluţia lor; legi istorice, cari n'au caracterul de stringenţă şi permanenţă al legilor naturii. Obiectului acestor din urmă ştiinţe, nu i-se poate aplica măsura, decât neglijând tocmai elementul lor specific, ireductibil la necesitate. „Actul reflex al biologiei nu este o simplă reacţiune mecanică, deoarece el are proprietatea de a asigura conservarea, evoluţia şi reproducerea unei organizaţii determinate. Reacţiunea psihică este ceva mai mult, fiindcă tinde a procura unui individ ştiinţa lucrurilor, adică cunoaşterea legilor şi prin aceasta o facultate indefinită de a le folosi pentru scopuri puse de el. In fine, în sociologie, acţiunea mediului nu ajunge pentru a explica fenomenele: acesteia trebue să-i adăugăm omul cu facultatea sa de simpatie pentru ceilalţi oameni şi ideile sale de fericire, de progres, de justiţie şi de armonie" [2]).

Iată atâtea elemente între cari nu se poate stabili vreo relaţie analitică, şi prin urmare atâtea aspecte ale realităţii, ireductibile la necesitate. Reduse la un mecanism pur, absolut, la simple relaţii matematice, aceste elemente specifice nu vor fi mai mult decât nişte abstracţii lipsite de orice conţinut şi de orice valoare. Procedând în felul acesta, ar însemna să ignorăm aspecte esenţiale ale realităţii; aspecte concrete, cari sunt de fapt *adevărata* realitate. Este deci cu totul artificial şi zadarnic a urmări şi în aceste ştiinţe descriptive acea rigoare

1) Ibid. p. 50.
2) Ibid., p. 138—139.

matematică, în care mecanicismul vede idealul cunoaşterii ştiinţifice.

Reiese destul de limpede că din ce ne depărtăm mai mult de abstracţiile logice şi matematice, şi ne apropiem de viaţă şi gândire, fiinţele sunt tot mai bine determinate în natura lor, dar în acelaş timp procesul apariţiei lor devine din ce în ce mai complicat şi obscur, mai puţin inteligibil, mai puţin reductibil la necesitatea analitică, singurul tip al necesităţii absolute.

Legile stabilite de ştiinţele calitative şi concrete, sunt — faţă de legile mecanice, — mai aproape de natura lucrurilor, şi ca atare mult mai determinate. „Dar, neavând alt fundament decât experienţa şi legând între ei termeni cu totul eterogeni", aceste legi nu exprimă o necesitate riguroasă şi absolută.

E locul să subliniem aci că Boutroux face o deosebire între determinism şi necesitate, care trebue reţinută. „Necesitatea exprimă imposibilitatea ca un lucru să fie altfel decât nu este; déterminismul reprezintă ansamblul condiţiilor cari fac ca fenomenul să fie dat (posé) aşa cum este". Ansamblul acesta de condiţii stând în legătură cu experienţa, nu exprimă o condiţie de inteligibilitate, ci condiţii de realitate, al căror contrar e în chip egal posibil. Condiţiile lucrurilor nu sunt deci necesare, ci contingente, variabile. Altfel spus, intercalarea unei cauzalităţi libere în seria condiţiilor, nu este exclusă. Evident, când anumite condiţii sunt date, ştim ce se va întâmpla. Insă „prezicere (prediction) posibilă nu implică necesitate, deoarece acte libere o pot comporta. Astfel necesitate şi determinare sunt lucruri distincte. Ştiinţa noastră nu izbuteşte să le contopească într'o unitate" [1]).

„In rezumat, afirmă Boutroux, deoparte matematicile nu sunt necesare decât prin raport cu postulate a căror necesitate este nedemonstrabilă, şi astfel necesitatea lor nu este, în definitiv, decât ipotetică. De altă parte, aplicaţia matematicilor la realitate nu este şi pare a nu putea fi decât aproximativă. Ce este, în aceste condiţiuni, doctrina determinismului? Este o generalizare şi o trecere la limită" [2]). Dacă anumite ştiinţe concrete se apropie de rigoarea matematică, urmează-oare că toate pot deveni la fel prin diminuarea distanţei care le despărte de acest scop? Această presupoziţie, nu e mai mult decât

1) Ibid., p. 140.
2) Ibid., p. 142.

„o vedere teoretică". „In fapt, distanţa între matematici şi realitatea este departe de a fi umplută" [1]).

Există aşadar o specificitate a principiilor pe cari se sprijină ştiinţele particulare, şi analiza întreprinsă de Boutroux arată originalitatea şi semnificaţia proprie a fiecărui grup de legi naturale. Aceste legi sunt logic contingente unele faţă de altele, în înţelesul că ele nu decurg în chip analitic unele din altele. Tot aşa sunt şi fenomenele faţă de legile respective.

Ce sunt, acum, aceste legi în ele-înşile? La rândul lor, legile privite în ele-înşile sunt contingente. Conceptele fundamentale ale fiecărei ştiinţe, sunt creaţiuni ale spiritului, inventate prin puterile lui proprii. Dacă ele nu prezintă o necesitate obiectivă, n'au nici una subiectivă, aşa cum o credea Kant. Spre deosebire de acesta, Boutroux arată că speciile de legi prin cari noi gândim lucrurile, nu sunt nici pur *apriorice*, nici pur *empirice*. Aşa de exemplu, „logica şi matematica nu derivă în mod unic, nici din cunoştinţa *a priori*, nici din cunoştinţa *a posteriori;* ele reprezintă opera spiritului, care solicitat de lucruri, creiază un ansamblu de simboluri pentru a supune aceste lucruri necesităţii, şi astfel a şi le face asimilabile". Legile naturale „sunt un amestec de *a priori* şi de *a posteriori*". Sunt nişte generalizări şi simboluri, un ansamblu de metode prin cari putem gândi lucrurile, le putem asimila şi adapta voinţei noastre. Sunt creaţii ale spiritului, inventate graţie resurselor lui; dar inventate în vederea experienţei, care-l solicită. Astfel „matematicile sunt o adaptare voluntară şi inteligentă a gândirii la lucruri; ele reprezintă formele cari vor permite a stăpâni (surmonter) diversitatea calitativă, tiparele în cari realitatea va trebui să intre pentru a deveni atât de inteligibilă, pe cât e posibil" [2]). Iar legile mecanice „reprezintă efortul pe care spiritul îl face pentru a stabili o coincidenţă între el şi lucruri" [3]).

In esenţă, pentru Boutroux „conceptul de lege este produsul efortului pe care-l facem noi, pentru a adapta lucrurile spiritului nostru" [4]). Legile fundamentale sunt „compromisurile cele mai puţin defectuoase" pe cari spiritul le-a găsit pentru a apropia matematicile de experienţă. Ştiinţa modernă „a ştiut alia matematicile şi experienţa, şi furniza legi totodată con-

1) Ibid., p. 143.
2) Ibid. p. 25.
3) Ibid., p. 39.
4) Ibid. p. 38.

crete şi inteligibile"[1]). Legile ştiinţifice „nu sunt nici fixe, nici necesare, nici universale, ci variabile şi aproximative""; cu un cuvânt, contingente în esenţa lor.

Odată stabilit acest adevăr, este clar că între sentimentul libertăţii şi progresul ştiinţei nu există nici o contradicţie. Progresele ştiinţei nu distrug libertatea, şi nu răpesc nimic din demnitatea persoanei umane. „Cunoaşterea legilor lucrurilor ne îngădue a le domina, şi astfel, departe de a prejudicia libertăţii noastre, mecanismul o face mai eficace"[2]). Graţie cunoaşterii legilor mecanice noi ne eliberăm de domnia necesităţii, şi contemplaţiei gânditorilor vechi, îi putem adăuga o ştiinţă activă.

In concluzie, din analiza ideii de lege naturală, rezultă deci că noi suntem realmente capabili de a activa, că acţiunea nu este o simplă iluzie, şi că sunt lucruri cari depind de noi.

Boutroux a acordat o largă atenţie religiei şi realităţii vieţii religioase. Filosofia contingenţei aduce o temeinică şi cuprinzătoare justificare religiei, împotriva tendinţelor contimporane ale unei pretinse filosofii „ştiinţifice".

Către sfârşitul veacului trecut, câteva mari doctrine inspirate din progresismul ştienţist se părea că răpesc religiei orice raţiune de existenţă. Dacă metafizica, spuneau adversarii ei, nu-şi mai are rostul după cuceririle şi progresele mari ale ştiinţei, cu atât mai mult se credea că vremea religiei s'a încheiat odată cu perspectiva posibilităţilor de nelimitată cunoaştere, sugerată de ştiinţă.

In lucrarea *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Boutroux combate toate acele curente de gândire anti-religioase — în jurul cărora s'a făcut atâta sgomot, — demonstrând că religia nu este întru nimic atinsă în valoarea şi prestigiul ei prin progresele incontestabile ale ştiinţei, şi că în realitate, nici nu va putea fi înlocuită vreodată de ştiinţă.

Oricât de seducătoare ar fi metodele ştiinţelor exacte prin rigoarea lor şi eficacitatea indiscutabilă pe cari o au în cunoaşterea faptelor, pozitivismul intransigent şi exclusivist al lui Comte comite o greşală fundamentală prin separaţia atât de tranşantă între fapte şi idei, între ceeace este dat odată pentru totdeauna şi posibilităţile ideale. Sufletul omenesc nu este o realitate dată pentru totdeauna, ci constă tocmai într'un efort.

1) Ibid., p. 9.
2) Ibid., p. 133.

neîntrerupt de a depăşi ceeace este dat, de a se depăşi pe sine chiar. Dincolo de real şi de util, omul urmăreşte altceva, mai dezinteresat şi mai înalt. Chiar întemeietorul pozitivismului de altfel a încercat să instaureze falşul şi artificialul cult al umanităţii, care în concepţia sa trebuia să înlocuiască religia.

Nu mai puţin fals şi greşit este agnosticismul lui Spencer, pentru cari fondul originar, substratul real al existenţei, de unde totul decurge, este *necunoştibilul*. Mai are, după această ipoteză, vreo eficacitate şi valoare credinţa într'o realitate transcendentă şi cu desăvârşire inaccesibilă? In ce priveşte pretenţia pozitivismului spencerian de a aplica şi realităţilor morale o metodă strict obiectivă, ea este cu totul neîntemeiată. Obiectivitatea complectă nu este posibilă nici chiar în ştiinţa pură, care este doar un compromis între posibil şi ideal. A privi faptele morale şi religioase dintr'un punct de vedere strict obiectiv, însemnează a le ignora tocmai caracterul, natura lor specifică şi ireductibilă. Religiile adevărate şi reale nu se reduc la nişte fenomene exterioare, cum sunt riturile, dogmele, instituţiile sociale respective sau, dacă avem în vedere individul, la fenomenele nervoase, ci valoarea, originalitatea lor constă în viaţa interioară intensă, bogată, profundă pe cari o desvoltă şi întreţine la cei ce cred.

Dar curentul cel mai exagerat anti-religios al filosofiei pătrunse de spiritul şi metodele ştiinţei, este monismul lui Haeckel. Pentru naturalistul german, ştiinţa, împinsă până la rangul unei filosofii propriu-zise, va trebui să înlocuiască complet religia, răspunzând tuturor enigmelor, şi satisfăcând toate aspiraţiile filosofice şi religioase ale omenirii. Pentru a încărca ştiinţa cu o misiune filosofică şi religioasă, Haeckel a îmbogăţit-o însă cu o serie de concepte normative împrumutate din metafizica dogmatică. Prin chiar faptul că omul modern, în concepţia acestui naturalist, vede pretutindeni urmele Binelui, Adevărului şi Frumosului, el a introdus în ştiinţă, — care învaţă că legea fundamentală a naturii este lupta pentru viaţă — un principiu strein, analog revelaţiei religioase.

Aşa numita „filosofie ştiinţifică" şi morala pe care o întemeiază, este inspirată de progresele metodelor în aparenţă strict obiective ale ştiinţelor, pentru cari numai faptele contează; şi anume, faptele ştiinţifice epurate de orice dat metafizic sau subiectiv. Se cuvine subliniat însă faptul că savanţii nu aduc, pentru a înlocui religia, doctrine precise bazate ştiinţific pe descoperirile ştiinţei, ci argumente cu totul de altă natură, făcând

în felul acesta metafizică şi devenind metafizicieni fără să o observe.

Pe aceiaşi linie de preocupări în legătură cu filosofia religiei, Boutroux face o temeinică şi strânsă critică a psihologismului şi sociologismului, cari reduceau religia la fenomenele religioase stăpânite de legi experimentale. Psihologismul ignoră tocmai faptul esenţial: că în realitate conştiinţa religioasă nu poate fi explicată prin condiţiile psiho-fiziologice, fiind cu totul altceva decât fenomenele obiective concomitente, şi având un caracter propriu, o formă şi o natură specifică. Psihologia ştiinţifică înlătură tocmai acest conţinut subiectiv, interior al conştiinţei, reţinând doar fenomenele însoţitoare.

Aceiaşi greşeală o săvârşeşte şi sociologismul când reduce conştiinţa religioasă la conştiinţa socială, şi rezumă religia la o colecţie de fapte sociale. Religia, mai ales în formele sale superioare, este ceva cu totul personal şi interior, Se poate vedea din istoria marilor conştiinţe religioase, că acestea, nu numai că nu se confundă cu faptele şi conştiinţa socială, ci dimpotrivă, că se opun constrângerii exterioare a societăţii. Marile conştiinţe religioase din toate vremurile au fost pătrunse de convingerea că ele reprezintă adevărul dumnezeiesc, drepturile lui Dumnezeu împotriva drepturilor omeneşti ale Cezarului.

Interpretările cu caracter ştienţist, nu pot satisface aspiraţiile adânci ale sufletului omenesc, care a simţit totdeauna nevoia ireductibilă de a crede şi a se sprijini într'o realitate transcendentă, neînlocuibilă prin cultul ştiinţei, al umanităţii, sau al unui insesizabil incognoscibil. Aceste aspiraţii ignorate uneori cu dispreţ de reprezentanţii ştiinţei, care n'au meditat prea serios asupra sensului vieţii religioase, nu pot fi explicate şi satisfăcute prin mijloacele de cari dispune ştiinţa. Analiza legilor naturii ne-a arătat doar, că în esenţa lor aceste legi sunt contingente, ca şi fenomenele ale căror raporturi le exprimă. Ştiinţa însăşi nu este ceva fix şi perfect; ea nu ne dă decât cunoştinţe relative, susceptibile de a fi treptat tot mai adecuate. Ştiinţa nu e ceva dat şi desăvârşit pentru totdeauna, şi „spiritul ştiinţific însuşi se formează pe măsură ce ştiinţa se creiază şi progresează". Prin esenţă, spiritul ştiinţific este deci un spirit de relativitate, care adaptează fenomenele, scopurilor sale, şi se adaptează el-însuşi naturii lor. Spiritul ştiinţific apoi, contingent prin raport cu sine însuşi, nu este întreagă raţiunea omenească. Spiritul, „raţiunea ştiinţifică, este raţiunea întru atât întrucât e formată şi determinată prin cultivarea ştiinţelor".

Raţiunea considerată în toată accepţiunea sa este ceva mai cuprinzător decât inteligenţa propriu-zisă: „este punctul de vedere asupra lucrurilor, pe care-l determină, în sufletul omenesc, ansamblul acestor raporturi cu lucrurile" [1]. Cu toate că este forma cea mai definită a raţiunii, spiritul ştiinţific nu-i epuizează conţinutul, şi prinurmare trebue să-i recunoască drepturile. După cum existenţa lucrurilor nu se reduce numai la cele pe cari ştiinţa le poate asimila, tot aşa raţiunea, spiritul omenesc depăşesc facultăţile intelectuale, şi legitimează dreptul omului de a desvolta, fără scopuri practice, alte facultăţi pe cari ştiinţa nu le utilizează. Alături de cunoaşterea ştiinţifică există şi o altfel de cunoaştere, confuză poate, dar nu mai puţin activă, eficace, pozitivă, cum este aceia procurată de artă. Arta ne revelează tocmai acele aspecte şi însuşiri ale lucrurilor, neglijate de ştiinţă pentru motivul că nu sunt comune, generale, esenţiale. Tot aşa morala nu se orientează după scopurile spiritului ştiinţific, ci ţine seama de alte facultăţi ale spiritului uman, ireductibile la cele ştiinţifice. Dar până şi activitatea savantului pur nu e streină de celelalte forţe sufleteşti, ireductibile la cele strict intelectuale. In realitate, sentimentul determină activitatea savantului, însoţeşte spiritul ştiinţific. Sentimentele, cerinţele estetice şi morale sunt implicate de raţiune. Credinţa, idealul, dragostea, sunt condiţii fundamentale şi mobile ale activităţii omeneşti. Toate acestea sunt însă momentele specifice ale spiritului religios în desvoltarea sa. Religia stă prinurmare la rădăcina activităţii omeneşti. Religia oferă omului o viaţă mai bogată, adâncă şi plenitudinară, faţă de viaţa pur intelectuală sau instinctivă. Instinct şi inteligenţă sunt transfigurate prin religie într'o uniune intimă şi spirituală. Prin religie, ca experienţă interioară prin esenţă mistică, prin iubirea în care vede suprema datorie, omul pătrunde până la izvoarele creaţiei şi ale fiinţei, zămislită din infinita dragoste divină.

Am evocat în liniile ei mari cugetarea filosofică a lui Boutroux. Ideia contingenţei legilor naturii şi a valorii relative a explicaţiei ştiinţifice, constituesc concluzia ei principală. Ce fel de drumuri a deschis speculaţiei filosofice, şi chiar gândirii ştiinţifice, se poate vedea limpede în orientarea spiritelor viguroase cari i-au fructificat, într'un mod original, ideile. Nu e locul să urmărim aci, ramificările înrâuririi exercitate

1) Science et religion dans la phil. contemp. p. 354.

de opera sa. Altceva trebue subliniat: prin faptul că a arătat care este natura legilor stabilite de ştiinţe, până unde se poate întinde explicaţia ştiinţifică, şi care este semnificaţia reală a rezultatelor ei, Boutroux a dovedit că dincolo de ştiinţa pură, începe opera legitimă a metafizicei. Afirmarea dreptului de existenţă al metafizicei, viu contestat de curentele pozitiviste, a fost de altfel scopul principal al acestui gânditor. Renaşterea tradiţiei metafizice spiritualiste, în condiţii noui, fără a se dispreţui ştiinţa, cunoaşte în opera sa un moment de seamă.

Multe din ideile filosofiei lui Boutroux vor avea un răsunet deosebit nu numai în cugetarea filosofică propriu-zisă, ci şi în gândirea ştiinţifică a timpului nostru.

Antoine-Augustin Cournot

Deşi a fost prea puţin cunoscut şi preţuit, mai cu seamă în lumea oficială, lucru de care se şi plânge, Antoine-Augustin Cournot este unul din spiritele profunde, una dintre inteligenţele vaste şi fecunde ale culturii franceze din sec. XIX-lea.

Născut în 28 August 1801 la Gray, dintr'o străveche familie de agricultori din Franche-Comté, acest Saint-Beuve al criticei filosofice, cum l-a caracterizat G. Tarde, a lăsat opere de remarcabilă valoare în aproape toate domeniile cercetării ştiinţifice. In matematici, filosofia ştiinţei şi a istoriei, în logică, economia politică şi teoria statisticei, este cu drept cuvânt apreciat ca un precursor genial. După o îndelungată, mutlilaterală şi rodnică activitate, desfăşurată în răstimpul unei vieţi de rară modestie, Cournot moare în 1877. Din lista numeroaselor sale lucrări, amintim aci pe cele mai însemnate: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843; *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris 1851; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*, 1861; *Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 1872; *Materialisme, Vitalisme, Rationalisme*, 1875.

Cournot n'a fost nici el strein de fecunda răscolire a conştiinţei filosofice provocată de criticism. In Immanuel Kant, acest Aristot al Germaniei, prin care „se deschide cu adevărat o eră nouă", el vede pe cel dintâi mare filosof care în descrierea fenomenului cunoaşterii, a ştiut lămuri cu o rigoare necunoscută

înaintea lui, deosebirea dintre formă şi conţinut, dintre ceeace ţine de însăşi constituţia inteligenţei înzestrată cu capacitatea de cunoaştere, şi ceeace este întâmplător, ţinând de felul de a influenţa al lucrurilor din afară. Oricât de numeroase ar fi sugestiile rodnice pe cari le datoreşte unor pozitivişti, şi într'o apreciabilă măsură lui Bacon, Lebniz şi Bossuet, în întemeierea criticei filosofice a cunoaşterii spiritul său se mişcă pe drumul preocupărilor de filosofia cunoaşterii şi a ştiinţei deschis de marele Kant. Cournot este, în felul său, un criticist. Aceleaşi probleme îl preocupă, şi alege aceleaşi puncte de plecare. In chip esenţial şi permanent, dela 'nceputul reflexiilor sale filosofice, el se arată preocupat de problema fundamentelor cunoştinţelor noastre, şi de aceia a înlănţuirii ideilor fundamentale pe cari se sprijină ştiinţa. Cournot rămâne, ca şi Kant, în primul rând un filosof al ştiinţei şi un teoretician al cunoaşterii. Filosofia însăşi pentru el este o *critică* a condiţiilor cunoaşterii, a legitimităţii judecăţilor noastre, o cercetare critică a temeliilor ştiinţei. Fără a-i contesta dreptul la existenţă, Cournot are vădite rezerve faţă de metafizică; aceasta nu poate constitui în nici un caz o ştiinţă sau o disciplină pozitivă. Metafizica nu este partea ce mai însemnată şi interesantă a filosofiei. Rostul principal al speculaţiei filosofice este să sesizeze, să explice *ordinea şi raţiunea lucrurilor*. In această idee pozitivă a ordinei lucrurilor, care constitue obiectul propriu zis al raţiunii şi amica ei, stă originea şi sensul oricărei filosofii.

Cu toată asemănarea punctelor de plecare şi a problemelor desbătute, între criticismul lui Kant şi criticismul lui Cournot sunt mari şi substanţiale deosebiri. Faptul se datoreşte desigur şi formaţiei intelectuale deosebite a celor doi gânditori de comună familie spirituală. Cournot a fost un om de ştiinţă exactă. Orientarea sa a fost dela ştiinţele pozitive spre filosofie, şi nu invers. Amănuntul acesta îşi are senmificaţia lui. Cum o mărturiseşte răspicat în chiar prefaţa operei sale principale („*Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*"), „fiecare filosofează în felul său şi poartă în speculaţia filosofică urma celorlalte studii ale sale, mlădierea de spirit pe care i-au dat-o alte lucrări". Aceste urme săpate de lungul şi intimul contact cu ştiinţele pozitive, se recunosc destul de limpede în aspectul şi orientarea generală a speculaţiei sale filosofice. Trebue reţinut de altfel, că în timpul lui Cournot ştiinţele biologice, so-

ciale şi istorice, încă nescristalizate în vremea lui Kant, erau în plină şi înfloritoare dezvoltare. Deşi rămâne prototipul, modelul ştiinţelor riguros exacte, matematica nu mai forma toată ştiinţa pozitivă. Rezultatele dobândite de ştiinţele biologice şi sociale pe alte căi decât ale deducţiei, nu li se putea contesta caracterul de adevăruri ştiinţifice, deşi nu erau tot aşa de sigure ca şi cele matematice sau fizico-matematice. Progresul cunoştinţelor pozitive era deci mult mai extins decât în vremea lui Kant.

Poate tocmai faptul că autorul „Criticei raţiunii pure" nu cunoştea şi nu recunoaştea în afară de matematică alte ştiinţe pozitive, şi nu admitea alte metode în afara demonstraţiei apodictice şi a întrebuinţării principiului contradicţiei, este cauza erorilor cari, în cele din urmă l-au antrenat spre un scepticism absolut. Sedus de prestigiul matematicei, de caracterul ei de ştiinţă absolut exactă, Kant a făcut aceiaşi greşală în explicaţia cunoştinţei, susţine Cournot, pe cari au săvârşit-o toţi raţionaliştii aprioriştii: el a vrut să deducă în chip a priori, ideile fundamentale cari stau la baza cunoştinţelor noastre. Aceiaşi greşală au comis-o în trecut Platon, Descartez şi chiar Leibuiz, „geniul cel mai vast de cari ştiinţele şi filosofia se onorează": ei au vrut să deducă totul, *more geometrico*, dintr'un principiu a priori, neglijând acel gen de raţionament inductiv, atât de fecund pentru cercetarea filosofică. Atât timp cât matematica şi metoda ei este considerată ca prototipul cunoaşterii ştiinţifice, această greşală este inevitabilă.

Cournot aduce în problema naturii cunoaşterii un punct de vedere cu totul personal, şi opus celui kantian. Critica filosofică, al cărei interes primordial este studiul operaţiilor facultăţilor noastre intelectuale, analiza condiţiilor cunoaşterii, va trebui să procedeze, nu apriori, ci a *posteriori* şi prin observaţie în determinarea categoriilor necesare, a ideilor originare şi ireductibile la cari recurgem în chip constant pentru înţelegerea şi explicarea fenomenelor naturale. Aceste idei sau concepţii ireductibile „trebue să ne fie impuse, sau de natura lucrurilor înşile, sau de condiţiile inerente constituţiei noastre intelectuale". Putem foarte bine admite, împotriva aserţiunii lui Kant, „că reprezentările noastre se orânduiesc după fenomene, şi nu fenomenele după reprezentările noastre"; cu alte cuvinte „că ordinea care există în reprezentările noastre vine din ordinea care există în fenomene, şi nu invers..." Pentru a determina obiectiv ceeace ţine de natura lucrurilor percepute şi ceeace ţine de

organizaţia facultăţilor noastre, critica filosofică va trebui să renunţe la demonstraţiile apodictice, la întrebuinţarea principiului contradicţiei, şi să recurgă la raţionamentul inductiv, întemeiat pe probabilitate. „Trebue să judecăm, cum a spus-o Bacon, *ex analogia universi*". Ideia de probabilitate are în filosofia critică a lui Cournot o însemnătate capitală. Pentru a-i surprinde înţelesul bogat pe cari acest gânditor i-l atribue, e necesar să determinăm mai precis cari sunt elementele ei de bază. Fundamentul probabilităţii filosofice, al inducţiei şi analogiei, spune Cournot, este ideia ordinei şi raţiunii lucrurilor. Am arătat mai înainte că această idee, care ţine de esenţa spiritului, este principiul însuşi al întregii filosofii, scopul final şi suprem al oricărei speculaţii filosofice.

Să precizăm mai de aproape, sensul propriu şi cu totul nou atribuit de Cournot conceputului de raţiune. Prin raţiune Cournot înţelege facultatea superioară, şi eminentă între toate, de a înţelege raportul abstract „în virtutea căruia un lucru este subordonat altuia care-l determină şi-l explică; facultatea de a sesiza raporturile cari fac ca lucrurile să depindă unele de altele şi să fie constituite într'un fel, mai degrabă decât în altul". Nu există fiinţă omenească raţională, spune el, la care să nu găsim „acea tendinţă de a cercetă raţiunea lucrurilor *(la raison des choses)*, acea dorinţă de a cunoaşte, nu numai cum sunt lucrurile, ci pentruce sunt într'un anumit fel mai degrabă decât în altul". Raţiunea este deci, în înţelesul dat de Cournot, chiar această facultate de a căuta „raţiunea lucrurilor sau ordinea după care faptele, legile, raporturile, obiecte ale cunoaşterii noastre, se înlănţuesc şi purced unele din altele". Astfel definită, această facultate domină şi controlează toate celelalte facultăţi, şi constitue „principiul preeminenţei intelectuale a omului, şi ceeace face să fie calificat de fiinţă raţională, prin opoziţie cu animalul, copilul, idiotul". In raţiunea astfel înţeleasă trebue căutat principiul de viaţă şi fecunditate „al descoperirilor geniului, al progreselor ştiinţelor şi al celor mai strălucite manifestări ale raţiunii umane".

Ideea de raţiune a lucrurilor, ale cărei origini nu sunt psihologice, nu trebue confundată nici cu facultatea de a generaliza, nici cu ideia de cauzalitate. Ordinea după care lucrurile, legile, raporturile depind unele de altele, este cu totul de altă natură decât înlănţuirea cauzelor şi efectelor, şi decât aceia a premiselor şi consecinţelor logice. Ea este valabilă şi-şi găseşte aplicaţia pentru lucruri şi adevăruri „cari nu depind

unele de altele în acelaş fel în care un efect depinde de cauza sa activă sau eficientă". A arăta că un adevăr purcede din alt adevăr, că un fapt sau un raport este raţiunea altui fapt sau raport, înseamnă a sesiza legăturile lor de dependenţă şi de subordonare, adică a sesiza o anumită ordine între obiecte diverse. Această dependenţă este percepută de noi, numai fiindcă avem facultatea de a compara şi de a prefera, pentru motive de simplitate şi de regalaritate, un aranjament, altuia; adică „numai fiindcă avem ideia de ceeace constitue perfecţiunea ordinei, şi fiindcă este de esenţa naturii noastre raţionale de a crede că natura a pus ordine în lucruri". Intre ideia de ordine şi ideia de raţiune a lucrurilor sunt raporturile cele mai intime; de fapt, ele nu sunt decât două aspecte diferite ale aceleaşi idei, care se apropie de principiul *raţiunii suficiente* aşa cum l-a înţeles Leibnitz, primul dintre filosofi care a indicat clar scopul esenţial al oricărui studiu filosofic: concepţia lucrurilor în ordinea după care ele dau seama unele de altele.

Principiul leibnitzian pe baza căruia putem stabili, nu numai adevăruri matematice, ci şi reguli de morală, de drept şi chiar de gust, poate fi cu drept cuvânt calificat drept un principiu filosofic, întrucât în forma negativă a enunţului său presupune „ideia pozitivă a raţiunii lucrurilor, care este origina oricărei filosofii". Filosofia însă, ca şi matematicile, morala şi estetica, nu poate fi închisă în limitele prea înguste ale aplicaţiei unei reguli negative, cum este principiul raţiunii suficiente, care spune „că un lucru nu poate exista într'un anumit fel dacă nu există o raţiune suficientă pentru ca el să există în acest fel mai degrabă decât în altul". După cum în spiritul nostru există facultăţi cari ne ajută să apreciem, în lipsa oricărei reguli sau formule precise, valoarea unei acţiuni morale sau frumuseţea unei opere de artă, tot aşa există facultăţi „pentru a sesiza analogiile, inducţiile, conexiunile lucrurilor şi motivele de preferinţă între cutare şi cutare explicaţii sau coordinări raţionale". In absenţa unor demonstraţii riguroase, de felul celor deductive, pe cari, fie natura lucrurilor, fie organizarea instrumentelor logice, nu le îngădue, sunt valabile şi rodnice aprecierile, judecăţile întemeiate pe probabilităţi, cari au pentru bunul simţ, aceiaşi valoare ca şi o probă logică. Pentru acest motiv, trebue să acordăm o deosebită atenţie teoriei probabilităţilor şi a judecăţilor probabile.

Ideii de probabilitate, Cournot îi trebue o excepţională valoare şi semnificaţie filosofică, şi consideră că ei îi revine

unul din rolurile cele mai fecunde în explicaţia fundamentelor cunoştinţelor noastre. Ea se întemeiază pe ideia de ordine şi raţiune a lucrurilor. Ordinea lucrurilor, pe care spiritul nostru o descopere pretutindeni, poate rezulta, fie din acţiunea unor serii *solidare* de cauze, cari se influenţează deci unele pe altele, fie din acţiunea unor serii independente de cauze, „cari se desvoltă paralel sau consecutiv, fără a avea unele asupra altora cea mai mică influenţă, sau fără a exercita unele asupra altora o influenţă cari să se poată manifesta prin efecte apreciabile". Evenimentele datorite combinării sau întâlnirii altor evenimente, aparţinând la serii de cauze independente unele de altele, sunt ceeace numim evenimente *fortuite*, sau rezultate ale *hazardului*. Noţiunea de hazard, care implică ideia independenţei sau a non-solidarităţii între diversele serii de cauze, este o noţiune fundamentală, de care nu putem face abstracţie în interpretarea fenomenelor naturale şi în critica ideilor noastre. Această noţiune, care nu indică o cauză substanţială ci numai o idee, închide în sine „ceva real şi pozitiv". Dacă nu există evenimente fără cauze, există însă serii de cauze independente unele de altele, cari în chip accidental se pot întâlni şi interfera. Faptul acesta legitimează valoarea indiscutabilă a calculului probabilităţilor. Evaluarea probabilităţilor constitue după Cournot problema esenţială a ştiinţei. Ea trebue urmărită nu numai în matematici, ci şi în lumea mult mai complexă a realităţilor fizice şi morale. Alături de probabilitatea matematică „care rezultă din evaluarea şanselor favorabile sau contrare producerii unui eveniment", şi care este calculabilă numeric exact, există o altă probabilitate, filosofică, ireductibilă la orice evaluare numerică, pentru motivul că actele fiinţelor vii, inteligente şi morale, nu se explică şi nu se vor explica niciodată prin mecanică şi geometrie. Probabilitatea filosofică sau raţională, tot aşa de valabilă ca şi cea matematică, derivă din sentimentul ordinei şi al raţiunii lucrurilor, şi constitue adevăratul fundament al majorităţii judecăţilor noastre teoretice şi practice.

Prin faptul că nu este matematic calculabilă, nu urmează că probabilitatea filosofică este lipsită de valoare. Nu trebue să ne limităm exclusiv la criteriile logicei formale. Logica inflexibilă şi formalistă l-a împiedicat pe Kant să aprecieze marea valoare filosofică a inducţiei. Gândirea filosofică trebue să se pronunţe adesea în chestiuni incompatibile cu preciziunea formelor logice. De aceia speculaţia filosofică nu poate lua o desvoltare

paralelă cu aceia a ştiinţelor şi nici nu poate folosi metodele acestora.

Filosofia, al cărei obiect este ordinea şi raţiunea lucrurilor, şi care pătrunde în ţesătura tuturor ştiinţelor, nu trebue confundată cu ştiinţa. Ele se bazează pe un anumit număr de principii ireductibile. Filosofia apare şi acolo unde condiţiile organizării şi schemei ştiinţifice lipsesc. Este de esenţa lucrurilor, spune Cournot, ca adevărul filosofic să nu poată fi pus de către experienţă în afară de orice contestaţie, nici să fie categoric demonstrat prin raţionament, prin calcul, în felul adevărurilor abstracte cari formează obiectul ştiinţelor zise exacte. Ideia însăşi, nu este un fapt care să intre în domeniul experienţei sensibile, un rezultat al calculului, sau o teoremă susceptibilă de demonstraţie categorică. Ea este propusă şi acceptată, dar nu impusă. Pentru acest motiv probabilitatea filosofică nu exclude niciodată contradicţia paradoxală sau sofistică. Spre deosebire de ştiinţă, filosofia depinde de-o facultate specială prin care sesizăm ordinea şi raţiunea lucrurilor. Este simţul filosofic sau bunul simţ asemănător bunului gust din domeniul artei, care nu demonstrează ideile, teoriile, ipotezele. „Sentimentul adevărului în filosofie nu este, ca şi sentimentul frumosului în arte, susceptibil de descompunere sau de analize riguroase; şi răsturnarea bunului simţ, ca şi perversiunea bunului gust, nu constituie, propriu-zis, o eroare de combătut". Probabilitatea ne procură un element pozitiv de cunoaştere, şi în domeniul speculaţiei pure ea deţine acelaş rol pe care-l are sinteza apriori în domeniul matematicei pure, sau sinteza empirică în ştiinţele fizice. Admiţând şi în filosofie înalte probabilităţi, aşa cum se admite şi în astronomie, în fizică sau în istorie, vom putea ajunge la adevăruri neîndoioase şi acceptate de toată lumea, deşi aceste adevăruri n'ar putea fi logic demonstrate.

Principiile probabilităţii filosofice îşi au aplicarea lor imediată în critica cunoştinţelor, în discuţia valorii reprezentative a ideilor noastre. Critica filosofică urmăreşte să lămurească ceeace în cunoştinţă se datoreşte particularităţilor constituţiei noastre, şi ceeace se datoreşte constituţiei însăşi a lucrurilor. Prin astfel de distincţiuni stabilim ordine şi armonie în lucruri, aducem legile fenomenelor la expresiuni mai simple, degajându-le de ceeace le complică. Aprecierea simplicităţii legilor este, pentru Cournot, de cea mai mare importanţă, şi constitue chiar „cheia oricărei critice filosofice". In ceeace *e* simplu trebue căutată

rațiunea complexului. Numai în modul acesta e posibilă cunoștința. Dacă noi reușim, grație concepțiilor clare și distincte, să legăm fenomenele prin legi simple, să le coordonăm, „repugnă rațiunii noastre să admită că astfel de legi sunt fantastice; că concepțiile cari le exprimă nu țin decât de natura ideilor noastre, și n'au nici un fundament în natura lucrurilor exterioare". Există un acord între ordinea ideilor noastre și ordinea lucrurilor. Această credință în realitatea lumii exterioare este desigur numai o inducție probabilă; dar unei atari probabilități, orice spirit just îi va da adeziunea sa.

Cournot nu afirmă că putem cunoaște însăși esența realității. Fondul sau substanța lucrurilor, nu numai că „este plin de obscurități și de mistere pentru noi", dar este chiar inaccesibil. In această privință este de acord cu Kant. El critică însă scepticismul radical al acestuia. Deși nu putem parveni la cunoașterea adevărului absolut, noi putem cunoaște totuși fenomenele lumii exterioare, relațiile cari unesc aceste fenomene, și cari sunt reale. Raporturile juste ale lucrurilor nu sunt falsificate sau complicate prin natura percepțiilor noastre. Ideile noastre, până la un punct, sunt conforme cu realitatea lucrurilor; de aceea cunoștința noastră reușește. E cu putință, apoi, ca dela o ordine dată de adevăruri fenomenale, să ne ridicăm la o altă ordine, superioară, pătrunzând treptat „în inteligența fondului realității", apropiindu-ne gradual de realitatea absolută. De fapt, eforturile noastre de a cunoaște tot mai adânc natura, ne duc la descoperirea armoniei admirabile care domnește pretutindeni, a ordinei reale a lumii. „Este de esența naturii noastre rezonabile, spune Cournot, de a crede că natura a pus ordine în lucruri". La urma urmei, omul face parte din lume, „și veracitatea facultăților sale, nu este, într'o privință, decât o urmare a însăși acestei necesități care produce armonia lumii și care forțează natura să se pună de acord cu ea însăși".

Grație noțiunii de ordine, Cournot evită scepticismul radical în care cade doctrina kantiană. Dacă ideii de ordine nu i-ar corespunde nimic în afară, spune el, „cum se face că pătrunzând tot mai adânc în cunoașterea lumii exterioare, găsim din ce în ce mai mult că totul în cuprinsul ei se petrece în conformitate cu această idee regulatoare?". A susține că toate noțiunile pe cari le avem despre lumea exterioară n'ar fi decât creațiuni fantastice ale spiritului nostru, care n'ar contempla în realitate altă existență decât a sa, înseamnă a cădea în toate excesele școlilor sceptice.

Critica filosofică ne fereşte de asemenea erori. Ea ne poate arăta în ce constă imperfecţia inerentă organizaţiei noastre intelectuale, şi a instrumentelor de cari dispune inteligenţa, cum este limbagiul şi alte simboale. Intelectul este astfel constituit, încât el nu poate avea o reprezentare directă decât despre întindere şi formele spaţiului, ceeace explică nepotrivirea capitală între lucrurile de reprezentat şi mijloacele de reprezentare; nepotrivire capitală, fiindcă natura urmează în chip general în toate lucrurile legea continuităţii, iar limbagiul nu se pretează decât la exprimarea raporturilor discontinue. Logica, al cărei nume şi formă se trage din numele şi forma limbagiului este un instrument originar defectuos şi adesea rebel, atât pentru percepţia cât şi pentru explicaţia adevăratelor raporturi de subordonare a lucrurilor. Adesea logica stă în contradicţie cu judecăţile acelei facultăţi superioare cari sesizează ordinea, unitatea, legea şi armonia lucrurilor, numită *raţiune*. A sesiza în tot adevărul lor raporturile inteligibile între lucruri şi a alege imaginile sensibile cele mai adecuate exprimării unor astfel de raporturi, este de cele mai multe ori opera unui artist, şi nu a unui calculator. Filosoful e poet sau pictor în felul său, şi a unui calculator. Filosoful e poet sau pictor în felul său.

In domeniul ideilor morale şi estetice, critica filosofică procedează în acelaş chip: ea caută să deosebească ceeace e individual şi etnic variabil, de ceeace aparţine însăşi constituţiei normale a speciei umane. In felul acesta vom ajunge la concepţia unor reguli morale şi estetice de valabilitate universală. Istoria ne arată de altfel, că sistemele de idei estetice şi morale, degajându-se de ceeace este accesoriu şi variabil, şi reţinând ceeace aparţine fondului permanent al omenirii, tind spre o uniformitate care nu se datoreşte hazardului. Treptat, ajungem la ideia unui bine şi frumos independente de orice element individual, etnic, psihologic sau istoric. Aprecierea frumosului este independentă de plăcerea sau emoţia agreabilă pe cari ne-o dă contemplarea lui. „Frumuseţea, spune Cournot, este totdeauna frumuseţe, chiar într'un deşert unde nimenea n'o vede". Binele şi frumosul, valori cari nu pot fi reduse la nevoi inferioare, ţin de raporturi de unitate şi ordine, de simplicitate, armonie şi o anumită finalitate internă cari sunt pretutindeni recunoscute de raţiune şi de bunul gust.

Oricât de mare valoare atribue raţiunii în elaborarea cunoştiinţelor noastre, Cournot nu e totuşi un *raţionalist* în înţelesul clasic al cuvântului. El este convins de insuficienţa *practică* a

rațiunii, și recunoaște locul legitim, extrem de important al credinței de ordin moral, transcendental. Pentru vanitatea unor opinii speculative, nu poate fi jertfită tăria unor credințe cari „au susținut și vor trebui să susțină viața morală a umanității".

In problemele politice și religioase, ideile lui Cournot ne desvăluie o gândire constant conservatoare.

Inrâurirea filosofiei lui Cournot a fost excepțional de rodnică. Lachelier, Boutroux, Poincaré și Bergson au găsit în opera sa sugestii și idei decisive pentru orientarea gândirii lor.

Henri Poincaré

1. Către sfârșitul veacului trecut, reflecțiile în jurul problemei științei, a valorii și semnificației legilor științifice devin din ce în ce mai frecvente și dobândesc un caracter tot mai sistematic. Impulsul cercetărilor în această direcție, a venit mai ales din partea filosofiei lui Boutroux, care va hotărî în mare măsură orientarea cugetării filosofice. Așa numitul curent al „criticei științei", care numără gânditori și savanți de mare valoare (H. Poincaré, J. Tannery, Duhem, G. Milhaud, Meyerson, A. Hannequin, Goblot, etc.), își datorește avântul și desvoltarea sa, operei lui Boutroux, în cea mai mare parte consacrată examenului critic al temeiurilor și valorii legilor stabilite de știință... Așa cum o remarcă D. Parodi, unul din istoricii bine orientați ai filosofiei franceze contimporane, în deosebi două din consecințele esențiale ale filosofiei lui Boutroux se vor răspândi mai mult, captând preocuparea celor mai viguroase spirite: „aceia a distanței mereu subsistente între realitatea dată și concepția mecanistă a naturii, deoparte, iar de alta, aceia a caracterului totdeauna mai mult sau mai puțin convențional al marilor principii sau al teoriilor celor mai generale ale științelor noastre" [1]). Datorită lor, problema științei, a limitelor și valorii ei, va trece pe primul plan, va ocupa un loc central, devenind preocuparea substanțială a cugetării filosofice. Este adevărat, că răspândirea și predominarea acestui fel de preocupări corespunde și unui moment de criză internă a științei, criză care la rândul ei a determinat și reflecțiile lui Boutroux însuși. Problemele puse de critica filosofică corespund acestei crize [2]). A fost o acțiune și reacțiune re-

1). *D. Parodi:* La philosophie contemporaine en France, p. 202.
2) Ibid., p. 216.

ciprocă prin care se explică frământările al căror rezultat a fost înflorirea filosofiei științei.

Acțiunea lui Boutroux asupra gândirii științifice a timpului, este cu deosebire vizibilă în opera lui Henri Poincaré, prințul savanților din secolul trecut. Să reținem aci amănuntul biografic, nelipsit de însemnătate, că Boutroux și Poincaré au fost rude, și multă vreme colegi de universitate, situație care a înlesnit o activă comunicare de idei și înrâurire reciprocă.

In curentul „criticei științei", acest savant și filosof deține, poate, locul cel mai important. Și nu atât fiindcă ideile cuprinse în opera sa ar fi, toate, de-o noutate revoluționară, oricât nu li-se poate contesta originalitatea; cât mai mult pentru faptul că acestor idei, cunoscute într'o măsură și din opera altor filosofi, și îndeosebi a lui Boutroux, Poincaré le dă expresia cea mai clară și mai viguroasă, și le împrumută prestigiul imens de care el se bucura în lumea oamenilor de știință. Acest prestigiu, autoritatea sa unanim recunoscută, nu este printre factorii cei mai puțin însemnați. După cum, când e vorba de artă, e bine să ascultăm întâi pe artiști; tot așa, când e vorba de știință, e bine să ascultăm în primul rând pe savanți. Reflecțiile și aprecierile asupra artei făcute chiar de artiști, sunt mai valoroase decât ale criticilor și esteticienilor. Tot așa reflexiunile și observațiile critice asupra științei, datorite savanților cari o crează, sunt mai vrednice de luat în seamă decât ale celor ce meditează asupra ei împinși de alte motive, într'un fel lăturalnice științei. Ei au calitatea de a se pronunța în cunoștință de cauză. Când savantul are apoi și un ascuțit dar al reflexiunii filosofice propriu zise, opinia lui e cu atât mai prețioasă.

Critica cunoașterii științifice s'a făcut, cu o remarcabilă pătrundere, și înainte de Poincaré. Ceeace trebue subliniat însă în legătură cu opera filosofică a acestui savant neegalat, este faptul că el face această critică din punctul de vedere al științei însăși, continuând astfel drumul deschis de cugetarea atât de originală și rodnică a celui ce-a demonstrat contingența legilor

---

1) S'a născut la Nancy în 1854 și a murit la Paris în 1912. Fost elev al Școlii Politechnice și al Școlii Superioare de Mine, Poincaré își trece doctoratul în matematici în 1879. A fost multă vreme profesor de fizică matematică și mecanică cerească la Facultatea de științe din Paris. Este considerat ca unul din cei mai mari matematicieni ai tuturor timpurilor. Activitatea sa științifică a fost prodigioasă. Numărul lucrărilor: 30 volume și peste 500 de memorii științifice.

Opere filosofice: *La Science et l'Hypothèse* (1902); *La valeur de la Science* (1905); *Science et Méthode* (1909); *Dernières Pensées* (1913).

naturii. Poincaré nu s'a mărginit să creeze numai ştiinţa, într'o măsură cum puţini au făcut-o, ci a mers mai departe, căutând să vadă cari sunt elementele, structura şi valoarea ştiinţei. Oricât prin pregătire, a fost un savant de severă ţinută ştiinţifică, spiritul său a fost mereu ademenit, printr'o înăscută şi irezistibilă curiozitate, să depăşească mult orizontul ştiinţei.

Fără a se îndoi câtuşi de puţin de valabilitatea rezultatelor ştiinţei, de certitudinea ei, Poincaré nu s'a mulţumit totuşi numai cu simpla lor acceptare, ci a căutat să pătrundă, să explice însăşi originea acestor cunoştinţe şi a certitudinii lor. Spiritul filosofic care l-a împins să facă astfel de cercetări, a fost tot aşa de viu ca şi spiritul său ştiinţific.

El face parte din acea categorie de „cercetători neliniştiţi, cari unind spiritul ştiinţific cu sensul fiinţei, al existenţei propriu zise, al absolutului, se întreabă, nu numai dacă ştiinţa noastră îşi îndeplineşte efectiv misiunea sa de coordonatoare a experienţei, ci şi care este, exact, raportul său cu ceeace există, valoarea sa ca expresie a adevărului în sine" [1]).

In gândirea modernă, filosofii au mai discutat această problemă. In filosofia ştiinţei, în aceia a matematicei îndeosebi, au fost formulate două teorii opuse în legătură cu originea certitudinii adevărurilor matematice, cari reprezintă prototipul adevărului ştiinţific: apriorismul sau dogmatismul şi empirismul.

După aprioristi, temeiul certitudinii adevărurilor matematice, şi în genere al cunoştinţelor ştiinţifice, trebue căutat în spiritul nostru, fiindcă este dat odată cu raţiunea însăşi, este etern şi necesar ca şi ea. Spiritul însuşi este garantul certitudinii apodictice a matematicilor.

Empirismul afirmă dimpotrivă, că originea noţiunilor ştiinţifice nu trebue căutată în spiritul nostru, unde ar fi implicate, ci în experienţă. Conceptele fundamentale ale matematicei sunt fructul ei, au un caracter experimental.

Intre apriorism şi empirism ca direcţii extreme, s'au ivit concepţiile intermediare cari ofereau răspunsuri mai critice şi conforme cu realitatea. Dintre toate, un deosebit răsunet l-a avut filosofia kantiană a ştiinţei, aşa cum este expusă în „Critica raţiunii pure".

Urmând tradiţia criticismului kantian, sub a cărui activă şi fecundă înrâurire stă, Poincaré se va opri la o teorie de

1) E. Boutroux: Nouvelles études d'hist. de la philosophie, p. 45-46.
2) In legătură cu ideile curentului logist a se vedea şi studiul *H. Poincaré* din volumul *Studii istorico-filosofice* de I. Petrovici, pag. 65-68.

mijloc, după cum vom vedea, combătând atât apriorismul dogmatic cât şi empirismul, insuficient întemeiat, şi sprijinit pe observaţii lipsite de perspicacitate şi ascuţime.

Să urmărim mai deaproape concepţia lui Poincaré. Certitudinea şi rigoarea desăvârşită a matematicilor, şi a ştiinţelor cari se apropie de ea, este un fapt neîndoios. De unde derivă această rigoare şi această certitudine apodictică, şi cum să ne-o explicăm?

Pentru a găsi un răspuns — în care vom citi urmele certe ale înrâuririi kantiene, şi a lui Boutroux deopotrivă — Poincaré cercetează de aproape noţiunile fundamentale ale ştiinţelor matematice şi matematizate, şi îndeosebi natura raţionamentului matematic, instrumentul esenţial al cunoaşterii propriu-zis ştiinţifice.

Teoria aprioristă — împărtăşită de Russel, Hilbert, Couturat — după care noţiunile de bază ale ştiinţei matematice pot fi deduse exclusiv din unitatea raţiunii, din principiile ei constitutive, considerând matematica drept o prelungire a logicei, care nu are nevoie să recurgă la intuiţie, nu se poate susţine. Impotriva concepţiei şcolii logiste, pentru care „matematicile sunt complect reductibile la logică", în demonstraţia adevărurilor lor intuiţia neavând nici un rol, Poincaré găseşte obiecţii de neînlăturat. In primul rând, chiar în ipoteza că toate teoremele, corolarele a căror înlănţuire formează matematicile, ar putea fi deduse analitic dintr'un număr oarecare de axiome, cari în esenţă n'ar fi altceva decât nişte convenţii sau definiţii deghizate; chiar şi în acest caz al eliminării totale a intuiţiei din cuprinsul matematicei, filosofului îi va rămâne libertatea şi dreptul de a cerceta origina acestor convenţii, şi motivul pentru care ele au fost preferate unor convenţii contrare. Cu lămurirea acestor puncte de plecare, ieşim însă cu totul din domeniul logicei pure. Apelul la intuiţie se dovedeşte a fi necesar.

Nu aceasta este însă obiecţia cea mai însemnată. Poincaré are alte argumente, mult mai puternice, împotriva tezelor curentului care tinde la o complectă asimilare a matematicilor cu logica. Dacă raţionamentul matematic s'ar reduce la o simplă deducţie logică, progresul cunoaşterii matematice ar fi imposibil, ştiut fiind că silogismul nu aduce nimic nou. In adevăr, „dacă toate propoziţiile pe care (matematica) le enunţă, se pot scoate unele din altele după regulele logicei formale, cum de nu se reduc matematicile la o imensă tautologie? Si-

logismul nu ne poate învăţa nimic esenţial nou şi, dacă totul ar trebui să rezulte din principiul identităţii, totul deasemenea ar trebui să se poată reduce la aceasta. Se va admite deci că enunţurile tuturor acestor teoreme cari umplu atâtea volume nu sunt decât moduri lăturalnice de a spune că A este A?"[1]). Concluzia aceasta, evident nu poate fi acceptată, din moment ce progresul în matematică este un fapt neîndoios. Or, pentruca acest progres să fie posibil şi explicabil, trebue neapărat să admitem „că raţionamentul matematic are prin el-însuşi un fel de virtute creatoare şi că prin urmare se distinge de silogism"[2]). Această virtute creatoare o are în adevăr raţionamentul *prin* recurenţă, care face posibil progresul, creaţia matematică, inexplicabilă prin logica pură. Graţie raţionamentului recurent, specific ştiinţei matematice, se explică, şi rigoarea perfectă a acestei ştiinţe, deductivă numai în aparenţă, şi progresul ei incontestabil.

Iată în ce constă, după Poincaré, procedeul demonstraţiei prin recurenţă, prin care se vede în ce măsură intervine intuiţia în matematică: „Se stabileşte mai întâi o teoremă pentru n=1; se arată apoi că dacă este adevărată pentru n—1, este adevărată pentru n, şi se conchide că este adevărată pentru toate numerile întregi"[3]). Raţionamentul prin recurenţă face posibilă generalizarea prin care matematica dobândeşte cu adevărat caracterul de ştiinţă. Căci numai teorema generală, aplicabilă tuturor numerelor, poate fi obiect de ştiinţă. „Pentru a ajunge aci (la teorema generală), va trebui o infinitate de silogisme, va trebui să fie străbătut un abis pe care răbdarea analistului, redus numai la resursele logicei formale, niciodată nu va izbuti să-l umple"[4]). Aci se vede marea valoare a acestui tip de raţionament. „Caracterul esenţial al raţionamentului prin recurenţă este că el conţine, condensate pentru a spune astfel într'o formulă unică, o infinitate de silogisme"[5]). El este un instrument de cercetare necesar fiindcă ne scuteşte de verificări lungi şi monotone, cari ar deveni repede impracticabile. De câte ori vizăm o teoremă generală, în care concluzia depăşeşte infinit premisele, el devine indispensabil, fiindcă este un instrument care permite trecerea dela finit la infinit. Pe ce se sprijină legitimitatea acestui raţionament spe-

1) La Science et l'Hypothèse, p. 10.
2) Ibid., p. 11.
3) Ibid., p. 19.
4) Ibid., p. 21.
5) Ibid., p. 20.

cific, înzestrat cu virtuţi creatoare pe cari nu le are silogismul? „Regula raţionamentului prin recurenţă, afirmă Poincaré, este ireductibilă la principiul contradicţiunii". Dacă ar fi vorba de un singur număr, sau de o serie mărginită de numere, acest principiu ar fi suficient. Când vrem să închidem însă într'o formulă unică o infinitate de numere, el devine categoric neîndestulător. In faţa infinitului, el eşuiază.

Această regulă nu ne poate veni nici din experienţă. „Ceeace experienţa ar putea să ne arate, este că regula e adevărată pentru cele zece, sau o sută de numere dela început de exemplu; ea nu poate atinge şirul indefinit al numerelor, ci numai o porţiune mai mult sau mai puţin lungă dar totdeauna limitată de acest şir" [1]. Ca şi principiul contradicţiei, experienţa se dovedeşte insuficientă în faţa infinitului, şi prin urmare incapabilă de a întemeia raţionamentul matematic. Regula lui trebue căutată deci în altă parte. „Această regulă, inaccesibilă demonstraţiei analitice şi experienţei, este tipul adevărat al judecăţii sintetice *a priori*" [2]. „Plutind între constatările empirice şi legile raţiunii, având bogăţia celor dintâi şi certitudinea necesară a acestora din urmă" [3], această clasă de judecăţi constitue înseşi principiile de temelie ale matematicei. Depăşind principiile logicei formale, fiind produsul unei intuiţii pure, aşa cum a înţeles-o Kant, în aceste judecăţi nu trebue să vedem însă nici o conventiune numai, ca în unele postulate ale geometriei.

Pentruce se impune minţii noastre, acest tip de judecată, cu o irezistibilă evidenţă? „Fiindcă ea nu este altceva decât afirmarea puterii spiritului care se ştie capabil de a concepe o repetiţie indefinită a aceluiaş act din momentul în care acest act este odată posibil. Spiritul are despre această putere o intuiţie directă, şi experienţa nu poate fi pentru el decât o ocazie de care să se servească şi să capete prin aceasta conştiinţă" [4]. Această idee despre puterea creatoare a spiritului exprimă, cum vom vedea mai târziu, însăşi chintezenţa concepţiei lui Poincaré despre ştiinţă, înţeleasă nu ca o simplă clasificare a faptelor, ci ca o interpretare a lor din punctul de vedere al spiritului omenesc însuşi.

In legătură cu natura raţionamentului prin recurenţă, atât

1) Ibid., p. 23.
2) Ibid., p. 23.
3) *I. Petrovici*. op. cit., p. 64.
4) *Poincaré*, op. cit., p. 24.

de minuţios analizată de Poincaré, e necesar să mai spunem că matematicile pot proceda dela particular la general, ca celelalte ştiinţe, tocmai datorită acestui raţionament, care reprezintă o veritabilă *inducţie matematică*. Cu toate analogiile frapante ale demonstraţiei prin recurenţă cu inducţia ordinară, între ele subsistă o diferenţă esenţială. „Inducţia, aplicată ştiinţelor fizice, este totdeauna nesigură, pentrucă se bazează pe credinţa într'o ordine generală a Universului, ordine care este în afară de noi. Inducţia matematică, adică demonstraţia prin recurenţă, se impune dimpotrivă în chip necesar, pentrucă ea nu este decât afirmaţia unei proprietăţi a spiritului însuşi"[1]). Prin urmare cu toate că merg paralel şi în acelaş sens, adică dela particular la general, raţionamentul matematic recurent şi raţionamentul fizic inductiv se sprijină pe fundamente diferite. Inducţia matematică „nu este posibilă decât dacă o aceiaşi operaţie se poate repeta indefinit". Rămâne stabilit totuşi că raţionamentul matematic recurent, singurul prin care se poate descoperi ceva nou, „participă într'o anumită măsură la natura raţionamentului inductiv şi că tocmai prin aceasta este fecund. El nu-şi păstrează mai puţin însă caracterul său de rigoare absolută"[2]). Inducţia matematică diferă de inducţia obişnuită tocmai prin certitudinea sa.

In concluzie deci, doctrina şcolii logiste care pretinde „că matematicile sunt complect reductibile la logică şi că intuiţia nu joacă nici un rol", se dovedeşte neîntemeiată. A spune că promotorii acestei şcoli (Rusell, Hilbert, Couturat) „au ruinat teoria kantiană a matematicei, este evident inexact. Nu ştiu dacă realmente au crezut a o fi făcut, spune Poincaré, dar dacă au crezut-o, atunci s'au înşelat"[3]).

După cercetarea naturii raţionamentului matematic, o altă noţiune fundamentală pe care Poincaré o analizează este aceia a mărimii sau continuului matematic. Găsim noi această continuitate în natură, sau este dată în spiritul nostru, care o creiază cu ajutorul elementelor proprii şi o impune naturii? După unii matematicieni, cum au fost cei ai şcolii din Berlin şi în special Kronecker, continuitatea matematică, — de altă natură decât aceia a fizicienilor sau metafizicienilor, — ar fi o veritabilă creaţie a spiritului, în care experienţa n'ar contribui cu nimic. Ea s'ar explica deci numai prin procedeele logicei pure.

1) Ibid., p. 24.
2) Ibid. p. 4.
3) Science et Méthode, p. 191.

Poincaré nu împărtăşeşte această concepţie. Continuul matematic constă în posibilitatea de a intercala între numerele întregi consecutive alte numere intermediare, şi aşa mai departe la infinit. In felul acesta, obţinem continuul matematic de *gradul* întâiu. Dacă între aceşti termeni întregi şi fracţionari, în număr infinit dar raţionali, intercalăm numerele incomensurabile, iraţionale, spre deosebire de celelalte, obţinem continuul matematic de gradul al doilea, care este continuitatea matematică propriu zisă.

Ori, o astfel de noţiune nu se poate explica numai prin procedeele logicei pure. Doctrina şcoalei matematice berlineze, care pretinde a construi scara continuă a numerelor fracţionare şi iraţionale fără a se servi de alte materiale decât de numărul întreg, a cărui noţiune nu li se pare a prezenta dificultate, implică de fapt un cerc vicios: „am avea noi noţiunea acestor numere (fracţionare şi incomensurabile) dacă n'am cunoaşte mai dinainte o materie pe care o concepem divizibilă la infinit, adică, ca un continuu?" [1]) Noţiunea continuităţii matematice nu poate fi construită deci, numai cu ajutorul principiilor logice înăscute spiritului nostru. In crearea numerelor, atât întregi cât şi fracţionare şi iraţionale, experienţa şi-a avut rolul său netăgăduit, indiferent dacă acest rol s'a redus numai la acela de ocazie. Intr'adevăr, la temelia numerelor stă acea proprietate a spiritului nostru, amintită mai sus, care explica inducţia matematică şi certitudinea ei: posibilitatea de a repeta indefinit aceiaşi operaţie. Prin ea se explică numerele. „Noi avem facultatea de a concepe că o unitate poate să fie adăugată la o colecţie de unităţi; datorită experienţei avem ocazia de a exercita această facultate şi de a căpăta conştiinţă de ea; dar, din acest moment, noi simţim că puterea noastră n'are limită şi că noi am putea să numărăm indefinit, cu toate că n'am avut niciodată de numărat decât un număr limitat de obiecte" [2]).

In crearea numerelor întregi aşadar, experienţa serveşte drept ocazie exercitării acelei facultăţi a spiritului, de a repeta aceiaşi operaţie indefinit. Care a fost rolul ei în crearea numerelor fracţionare şi iraţionale? Vom vedea, prin lămurirea acestei chestiuni, că noţiunea continuului matematic nu este dedusă din experienţă, ci a fost creată de spirit tocmai pentru a-i înlătura contradicţiile. Pentru a ilustra aceste contradicţii

1) Ibid., p. 34.
2) Ibid., p. 37.

inerente continuităţii fizice, Poincaré porneşte dela legea lui Fechner, „după care sensaţia ar fi proporţională logaritmului excitaţiei". S'a observat anume, că o greutate A de 10 grame şi o greutate B de 11 grame, produc sensaţii identice; că greutatea B nu poate fi deosebită de o altă greutate C de 12 grame, dar că putem distinge foarte uşor greutatea A de greutatea C. Am avea deci relaţiile următoare:

$$A = B, \quad B = C, \quad A < C,$$

cari ne dau formula continuului fizic. Este evident însă că această formulă se găseşte într'un „dezacord intolerabil" cu principiul contradicţiei. Noi nu putem concepe că două cantităţi egale cu o a treia n'ar fi egale între ele. Trebue să presupunem deci că A e diferit de B, şi B e diferit de C, dar că imperfecţia simţurilor noastre ne împiedică să le deosebim [1]). Dacă am recurge la nişte aparate cari să corecteze imperfecţia simţurilor noastre, am putea distinge pe A de B. In lumea fizică nu se poate nega că există însă continuitate. Intre A şi B se va intercala deci un alt termen D, pe care nu-l vom putea deosebi nici de unul nici de celălalt. In modul acesta se iveşte însă aceiaşi contradicţie. Va trebui să recurgem deci la alţi termeni intermediari. Dacă am întrebuinţa cele mai perfecte metode, prin cari am corija infirmitatea simţurilor, rezultatele brute ale experienţei vor prezenta totdeauna aceiaşi contradicţie, inerentă continuităţii fizice. Numai când numărul termenilor este considerat ca infinit, va dispare contrazicerea. Aşa se explică necesitatea invenţiei continuului matematic format dintr'un număr indefinit de termeni. Spiritul nostru n'a creiat însă această noţiune, numai pentru a scăpa de contradicţia cuprinsă în datele empirice. Odată posibilă intercalarea numerelor fracţionare în seria numerelor întregi, „noi simţim că această operaţie poate fi urmată dincolo de orice limită şi că nu există, pentru a spune astfel, nici o raţiune intrinsecă de a ne opri" [2]). Dacă în seria numerelor fracţionare intercalăm numere incomensurabile, obţinem continuul matematic de ordinul al doilea. Invenţia numerelor iraţionale a fost necesară, fiindcă numerele fracţionare n'au fost suficiente pentru corectarea contradicţiilor experienţei. Pentru a ilustra această necesitate, Poincaré citează cazuri cunoscute din geometrie. „In rezumat, spiritul are facul-

1) Ibid., p. 35.
2) Ibid., p. 37.

tatea de a creia simboale, şi în felul acesta a construit el continuul matematic, care nu este decât un sistem particular de simboale. Puterea sa nu este limitată decât de necesitatea de a evita orice contradicţie; dar spiritul nu uzează de ea decât dacă experienţa îi procură un motiv"[1]). Un astfel de motiv a fost noţiunea continuităţii fizice pentru imaginarea sistemului de simboale din ce în ce mai complicate, cum sunt numerele fracţionare şi iraţionale, creiate pentru a ne elibera succesiv de contrazicerile la cari a dat naştere această noţiune, scoasă din datele brute ale simţurilor.

După analiza elementelor aritmetice, în esenţa lor judecăţi sintetice apriorice cari dau ştiinţei numerelor o certitudine universală şi o stringenţă obligatorie pentru orice minte, Poincaré întreprinde analiza naturii axiomelor geometrice, şi a spaţiului, un alt cadru, alături de continuul matematic, pe cari noi îl impunem lumii. „De unde vin, se'ntreabă el, primele principii ale geometriei? Ne sunt ele impuse de logică?" Invenţia geometriilor noneuclidiene a dovedit că nu se poate susţine acest lucru. Lobatchevsky şi Riemann au construit, plecând dela alte postulate decât ale lui Euclid, geometrii a căror impecabilă stringenţă logică nu e cu nimic mai prejos decât a celei euclidiene. Aceşti matematicieni au dovedit că în afara geometriei cu trei dimensiuni, sunt posibile alte geometrii, susceptibile de a se desvolta indefinit fără a implica contradicţiuni în teoremele lor.

Lobatchevsky a construit o geometrie perfect coerentă, înlocuind unul din postulatele lui Euclid cu un postulat nou, după care se *poate duce printr'un punct mai multe paralele la o dreaptă dată*. Toate celelalte axiome ale lui Euclid le păstrează. Plecând dela aceste ipoteze, el deduce o serie de teoreme foarte deosebite de cele cu cari suntem obişnuiţi, dar fără nici o contradicţie între ele. Poincaré aminteşte câteva exemple: 1) suma unghiurilor unui triunghiu este mai mică decât două unghiuri drepte; 2) este imposibil să se construiască o figură asemănătoare cu alta dată, dar de dimensiuni diferite; 3) dacă se împarte o circonferenţă în *n* părţi egale, şi se duc tangente la punctele de diviziune, aceste *n* tangente vor forma un poligon dacă raza circonferenţei este destul de mică; dacă raza însă este destul de mare, aceste tangente nu se vor întâlni

1) Ibid., p. 40.

niciodată [1]). Propoziţiile geometriei savantului rus, n'au nici un raport cu cele ale lui Euclid; între ele, păstrează însă aceiaşi stringenţă logică.

O altă geometrie noneuclidiană, dar deosebită şi de a lui Lobatchevsky, este geometria lui Riemann. Matematicianul german îşi imaginează o lume populată de fiinţe lipsite de grosime, „infinit plate", cari să aibă „forma unei figuri sferice, şi nu a unei figuri plane, şi să fie toate pe aceiaşi sferă fără a se putea despărţi de ea. Ce fel de geometrie ar putea construi?" [2]) Pentru ele, spaţiul ar avea numai două dimensiuni; iar drumul cel mai scurt dela un punct la altul al sferei, va fi un arc de cerc mare, care va juca rolul liniei drepte. Geometria acestor fiinţe imaginare va fi geometria sferică, iar spaţiul lor va fi chiar această sferă de unde nu vor putea ieşi, şi pe care se vor petrece fenomenele ce vor parveni la cunoştinţa lor. Este clar că acest spaţiu, va fi *fără limite*, fiindcă pe o sferă putem merge mereu înainte fără a ne împiedica de vreo margine; dar va fi un spaţiu *finit*, fiindcă sfera poate fi ocolită în întregime. Pentru a construi o astfel de geometrie sferică, Riemann a trebuit să nege nu numai postulatul lui Euclid, ci şi axioma euclidiană care spune că *prin două puncte nu poate trece decât* o *singură dreaptă*. In geometria sa, prin două puncte vor putea trece, în cazuri excepţionale, o infinitate de drepte, dreapta fiind un arc de cerc, şi ştiut fiind că prin două puncte diametral opuse ale unei sfere, pot trece o infinitate de cercuri [3]). Teoremele geometriei lui Riemann sunt deosebite, şi de cele euclidiane, şi de cele lobatchevskyene.

Oricât de deosebite ar fi însă teoremele perfect logice ale acestor ciudate geometrii, ele pot fi, legate şi armonizate, susţine Poincaré, cu cea euclidiană, şi se pot aplica experienţei noastre. El stabileşte chiar un dicţionar prin care putem traduce teoremele acestor geometrii neobişnuite în teoreme ale geometriei obişnuite, exact în acelaş fel în care se poate traduce un text german în limba franceză cu ajutorul unui dicţionar german-francez [4]). Ceva mai mult: aceste geometrii, susceptibile de interpretări concrete, nu sunt numai o simplă curiozitate, un zadarnic exerciţiu logic, cum s'a crezut la început, ci pot

1) Ibid., p. 52.
2) Ibid., p. 53.
3) Ibid., p. 54.
4) Ibid., p. 57.

avea şi aplicaţii practice. (Poincaré aminteşte în treacăt şi de foloasele pe cari Klein şi el, le-au putut trage din geometria lui Lobatchevsky pentru integrarea ecuaţiilor liniare).

Cu toate că mai multe geometrii sunt posibile, noi rămânem totuşi la geometria lui Euclid, pe care o preferăm celorlalte. Pentru cari motive o facem? Fiindcă ar fi singura adevărată? Dar din momentul în care şi celelalte sunt posibile, adică egal îndreptăţite teoretic, se mai poate spune că numai cea euclidiană e adevărată? Pentru a găsi un răspuns valabil, Poincaré examinează mai de-aproape natura axiomelor geometrice. „Sunt aceste axiome judecăţi sintetice *a priori*, cum spune Kant? Ele ni s'ar impune atunci cu o asemenea forţă, încât noi n'am putea concepe propoziţia contrară, nici construi pe ea un edificiu teoretic. N'ar exista deci geometrie noneuclidiană" [1]). Tot aşa după cum nu se poate fonda o falsă aritmetică, analoagă geometriei noneuclidiene, negând judecăţile sintetice *a priori*, cari am văzut că stau la baza ştiinţei numerelor.

Dacă axiomele geometriei nu sunt însă judecăţi sintetice *a priori*, trebue să admitem oare că sunt adevăruri experimentale? In primul rând, afirmă Poincaré, „nu se experimentează pe drepte sau pe circonferinţe ideale". Dacă geometria s'ar ocupa cu obiecte materiale şi cu mişcările lor, cu alte cuvinte, dacă ar fi o ştiinţă experimentală, „ea n'ar mai fi o ştiinţă exactă, ar fi supusă unei continue revizuiri" [2]). Ar fi o ştiinţă aproximativă şi provizorie, fiindcă obiectele naturale nu sunt riguros invariabile. Geometria însă, nu se ocupă de solide naturale, ci de solide ideale, absolut invariabile. Ori „noţiunea acestor corpuri ideale este scoasă în întregime din spiritul nostru şi experienţa nu este decât o ocazie care ne angajează pentru a o forma" [3]). Cu tot rolul indispensabil pe care experienţa îl are în geneza geometriei, această ştiinţă nu este experimentală, axiomele ei nu sunt adevăruri experimentale. „Experienţa, spune Poincaré, nu poate decide între Euclid şi Lobatchevsky". Empirismul geometric aşadar, nu este întemeiat.

„*Axiomele geometrice nu sunt deci nici judecăţi sintetice a priori, nici fapte experimentale.*

„Ele sunt *convenţiuni;* alegerea noastră printre toate convenţiile posibiile este *călăuzită* de fapte experimentale; dar ea

1) Ibid., p. 65.
2) Ibid. p. 66.
3) Ibid., p. 90.

rămâne liberă şi nu este limitată decât de necesitatea de a evita orice contradicţie. De aceia, postulatele pot rămâne *riguros* adevărate chiar când legile experimentale cari au determinat adoptarea lor nu sunt decât aproximative.

„In alţi termeni, *axiomele geometriei* (nu vorbesc de cele ale aritmeticei) *nu sunt decât definiţii deghizate*" [1]).

Aceasta fiind, după Poincaré, natura axiomelor geometrice, este uşor de prevăzut cum va răspunde el chestiunii: geometria euclidiană este adevărată? O asemenea întrebare, spune Poincaré, n'are nici un sens. După cum n'are un sens întrebarea „dacă sistemul metric este adevărat şi vechile măsuri greşite; dacă coordonatele carteziene sunt adevărate şi coordonatele polare false. O geometrie nu poate fi mai adevărată decât alta; ea poate numai să fie mai *comodă*" [2]). Atât ne arată experienţa. Şi peste aceasta, ea nu ne spune nimic în plus. In zadar unii empirişti au încercat să susţină, că dacă experienţa individuală n'a putut crea geometria, nu se poate spune acelaş lucru despre experienţa ancestrală. Ei vor să înţeleagă prin aceasta „că prin selecţie naturală spiritul nostru s'a *adaptat* condiţiilor lumii externe, că el a adoptat geometria *cea mai avantajoasă* speciei; sau în alţi termeni *cea mai comodă*" [3]). O astfel de explicaţie este însă cu totul conformă concluziilor la cari s'a oprit Poincaré şi spune acelaş lucru: că geometria nu este adevărată, ci avantajoasă, comodă. Or, geometria euclidiană, spune el, este şi va rămâne cea mai comodă dintre toate:

1⁰. Fiindcă este cea mai simplă; şi este aşa, nu ca urmare a habitudinilor spiritului sau a vre-unei intuiţii directe pe cari am avea-o despre spaţiul euclidian; ci fiindcă e cea mai simplă în sine, tot aşa cum un polinom de gradul întâi e mai simplu decât un polinom de gradul al doilea.

2⁰. „Pentrucă se acordă destul de bine cu proprietăţile solidelor naturale, aceste corpuri de cari se apropie membrele noastre şi ochiul nostru şi cu care facem instrumentele noastre de măsură" [4]). Faptul că diferitele părţi ale corpului nostru, ochiul şi membrele noastre, se bucură tocmai de proprietăţile corpurilor solide, este raţiunea principală chiar, pentru care geometria euclidiană ne pare comodă [5]).

---

1) Ibid., p. 67.
2) Ibid., p. 67.
3) Ibid., p. 109.
4) Ibid., p. 67.
5) Ibid., p. 164.

Fiindcă este vorbă de solidele naturale și de mediul nostru de viață, este necesar să precizăm că după Poincaré, dacă ne-am fi născut în alt mediu experimental, în alte împrejurări de viață, am fi preferat desigur o altă geometrie decât cea euclidiană, pentru aceleași motive de comoditate. Experiențele fiziologice și psihologice își au importanța lor netăgăduită în geneza ideii de spațiu. Aceasta nu 'nsemnează însă că spațiul matematicienilor, care nu poate fi considerat ca o formă înnăscută a sensibilității noastre, ca un dat originar care se impune cu necesitate spiritului, este cu totul dependentă de experiență. Spațiul geometric, tridimensional, omogen, isotrop, infinit și continuu, chiar dacă derivă într'o măsură din percepția sensibilă, în care nu se poate spune că e cuprins în întregime, este profund diferit de spațiul reprezentativ, considerat de Poincaré drept cadru al sensațiilor și reprezentărilor noastre. Spațiul geometric este fără îndoială opera matematicianului. Simțurile nu percep nicăeri o întindere cu trei dimensiuni, ci ne arată o multiplicitate de direcții. Ceeace ne dau ele sunt sensații brute, pe cari spiritul le transformă, le organizează și le interpretează. Nu simțurilor trebue să atribuim originea spațiului tridimensional. Niciuna dintre sensațiile noastre considerate izolat nu ne pot procura ideia spațiului geometric. Acest spațiu, pe care geometrul îl construește, deși e rezultatul anumitor asocieri de sensații diferite într'o ordine determinată, este cu totul altceva decât aceste asocieri. Nu stăruim mai mult asupra subtilelor analize psihologice și matematice pe cari le face Poincaré pentru a-i arăta geneza. Amintim numai că el stabilește în concluzie, că despre spațiul geometric nu avem o intuiție directă și nu ni-l putem reprezenta ca având efectiv în închipuire o imagine, cu acele calități pe cari i-le atribuim. Iar când spunem că ne reprezentăm corpurile exterioare în spațiul geometric *„aceasta înseamnă că ne reprezentăm doar mișcările pe cari trebue să le facem pentru a ajunge acel obiect"*. „Noi raționăm asupra acestor corpuri, ca și cum ele ar fi situate în spațiul geometric"[1]). In fapt, el nu preexistă acestor corpuri. Spațiul geometric este o idee la care ajungem prin studiul legilor „după cari se succed sensațiile"; o idee construită de spiritul nostru după anumite modele (față de cari are libertatea alegerii) și ținând seama de indicațiile experienței. Spațiul euclidian nu are deci o necesitate intrinsecă, în baza căreia spiritul nostru ar fi constrâns

1) Ibid., p. 75 și 76.

să-l prefere celor noneuclidiene, cari, pentru a putea fi construite, presupun alte legi de succesiune a sensaţiilor, decât cele obişnuite.

Rezultatele la cari îl duc analiza naturii axiomelor geometrice şi a ideii de spaţiu, ne arată că Poincaré s'a îndepărtat sensibil de concepţia lui Kant, pentru care spaţiul e o formă înnăscută a sensibilităţii, iar axiomele euclidiene singurele posibile şi universal valabile. Spiritul nostru posedă mai multe modele după cari construeşte spaţiul, iar experienţa şi mediul nostru de viaţă cu solidele lui mai mult ori mai puţin invariabile ca formă, determină alegerea noastră. Oricât recunoaşte rolul experienţei în procesul psihologic al ideii de spaţiu, Poincaré nu acceptă însă empirismul. Este adevărat că, dacă ne-am naşte în alt mediu de viaţă, unde asocierile sensaţiilor s'ar face după alte legi, noi am prefera altă geometrie celei euclidiene. Dar nu fiindcă axiomele acesteia ar fi contrazise de experienţă — ele se pot aplica altei experienţe, după cum cele noneuclidiene se pot aplica experienţei noastre — ci pentrucă în acel mediu ar fi mai simplă şi mai comodă altă geometrie. Stând mai presus de schimbările experienţei, de care depinde totuşi în chipul indicat mai sus, axiomele geometriei lui Euclid au, după Poincaré, o stabilitate şi exactitate pe cari nu le-o asigură empirismul.

In ce priveşte mecanica, aceiaşi problemă se pune, ca şi pentru geometrie: este această ştiinţă deductivă şi întemeiată pe principii *a priori*, sau este o ştiinţă experimentală? Iar „dacă principiile mecanicei n'au alt izvor decât experienţa, nu sunt ele numai apropiate şi provizorii? Nu s'ar putea ca într'o bună zi experienţe noi să ne silească să le modificăm sau chiar să le părăsim?" [1]). Lămurirea acestei probleme este întrucâtva mai dificilă, spune Poincaré, pentru motivul că tratatele de mecanică nu disting destul de categoric, ceeace este experienţă, de ceeace este raţionament matematic, ipoteză, convenţie. Cercetarea critică a principiilor fundamentale ale mecanicei va fi totuşi concludentă.

Principiul inerţiei, după care un corp nu poate avea decât o mişcare rectilinie şi uniformă, dacă nu e supus nici unei forţe, „este el un adevăr care se impune *a priori* spiritului?". Atunci pentruce Grecii l-au ignorat, crezând că mişcarea încetează odată cu cauza care i-a dat naştere? Apriorismul nu poate birui aceste obiecţii. Dacă principiul inerţiei nu este un

1) Ibid., p. 111.

adevăr *a priori*, „este deci un fapt experimental? Dar s'a experimentat vreodată asupra unor corpuri sustrase acțiunii oricărei forțe, și dacă s'a făcut, cum s'a știut că aceste corpuri nu erau supuse nici unei forțe?" [1]) Acest principiu nu poate fi considerat doar o simplă lege experimentală, pentru motivul că valoarea sa nu se limitează la cazurile observate, ci implică o generalizare care depășește orice experiență. Dacă ar fi numai o lege experimentală, înseamnă că el ar fi supus mereu revizuirilor, și ar putea fi înlocuit deci cu alta, mai precisă, mai adecuată experienței. Or, nimenea nu se teme că legea generalizată a inerției va putea fi modificată ori părăsită vreodată. Aceasta, pentru motivul bine întemeiat că nu va putea fi niciodată supusă unei probe decisive din partea experienței, această lege cuprinzând infinit mai mult peste ceeace ne poate arăta experiența. Verificată experimental în câteva cazuri particulare, legea inerției „poate fi extinsă fără teamă cazurilor celor mai generale, deoarece noi știm că în aceste cazuri generale experiența n'o poate nici confirma, nici contrazice" [2]). Principiul inerției este deci ferit de eventuale revizuiri pe cari experiența le-ar impune, fiindcă în urma generalizării devine neverificabil.

Același lucru îl stabilește Poincaré și pentru celelalte principii ale mecanicei, cum sunt al accelerației, al acțiunii și reacțiunii, etc.

Faptul că aceste principii au valoare superioară legilor experimentale, din cari au fost totuși scoase, se explică după Poincaré prin aceia că ele se apropie într'o măsură de convențiile ce stau la baza geometriei. In adevăr, principiile mecanice sunt, pe de-oparte „adevăruri întemeiate pe experiență și verificate într'un chip foarte apropiat (très approchée), când e vorba de sisteme aproape izolate. De altă parte, ele sunt postulate aplicabile ansamblului universului și privite ca riguros adevărate" [3]).

Generalitatea și certitudinea acestor postulate, inexistentă la adevărurile experimentale, provine din faptul că în fond ele sunt o simplă convenție despre care știm că nu va fi contrazisă de experiență; o convenție care nu este totuși arbitrară, fiindcă nu izvorăște din capriciul nostru, ci „o adoptăm pentrucă anumite experiențe ne-au arătat că va fi comodă".

1) Ibid., p. 113.
2) Ibid., p. 119.
3) Ibid., p. 162.

Când am vorbit de propoziţiile fundamentale ale geometriei, cari sunt deasemenea convenţii, am văzut că tot experienţa ne-a dovedit că sunt comode. Comode, nu adevărate. Rolul experienţei pare a fi deci acelaş. Cu toate acestea, o analogie completă între aceste două ştiinţe nu se poate susţine. „Experienţele cari ne-au condus a adoptà ca mai comode convenţiile fundamentale ale geometriei, spune Poincaré, se referă la obiecte cari n'au nimic comun cu acelea pe cari le studiază geometria". Nu acelaş lucru se poate afirma şi cu privire la convenţiile fundamentale ale mecanicei. De astă dată, experienţele cari ne demonstrează comoditatea acestor convenţii „se referă la aceleaşi obiecte sau la obiecte analoage. Principiile convenţionale sau generale sunt generalizarea naturală şi directă a principiilor experimentale şi particulare" [1]).

Ele sunt chiar aceste legi experimentale „erijate în principii cărora spiritul nostru le atribue o valoare absolută". De aici nu urmează fireşte, aşa cum o susţine nominalismul, că ştiinţa întreagă ar consta numai din principii, şi că ar fi deci în întregime convenţională. Analiza modului în care o lege empirică devine principiu, arată numai decât falsitatea acestei „doctrine paradoxale". Cum este posibil, se'ntreabă Poincaré, ca o lege să devină un principiu? O lege empirică exprimă un raport între doi termeni reali, A şi B. Pentru că o astfel de lege nu este decât apropiată (approchée), şi nu riguros exactă, introducem arbitrar un termen intermediar C mai mult sau mai puţin fictiv, şi acesta este *prin definiţie*, ceeace are cu A *exact* relaţia exprimată prin lege. Se vede clar că legea „s'a descompus într'un principiu absolut şi riguros care exprimă raportul dela A la C, şi o lege experimentală apropiată (approchée) şi revizuibilă care exprimă raportul dela C la B. Este limpede că oricât de departe vom împinge această descompunere, vor rămâne totdeauna legi" [2]).

Prin faptul că nu sunt numai postulate, principiile mecanicei au un caracter convenţional mai puţin pronunţat decât postulatele geometrice. Mai puţin generale şi sigure decât axiomele geometrice, principiile mecanicei, mai aproape de experienţă, sunt însă mai obiective. Ele nu pot fi socotite ca pure convenţii, în elaborarea cărora experienţa n'ar avea nici un rol. Dacă am pierde din vedere experienţele pe temeiul cărora

1) Ibid., p. 164.
2) Ibid., p. 166.

au fost adoptate de oamenii de ştiinţă, şi cari oricât de imperfecte ar fi, ajung pentru a le justifica, principiile mecanice n'ar fi decât convenţii arbitrare. „Este bine ca, din timp în timp, atenţia noastră să fie întoarsă asupra originii experimentale a acestor convenţii"¹.

Procedeul de mai sus al transformării legii empirice într'un principiu, este desigur încă o dovadă despre puterea creatoare a spiritului; dar şi despre necesitatea de a se ţine seamă de indicaţiile experienţei, nejustificat ignorată de apriorismul dogmatic, şi de nominalismul panconvenţionalist. Generalizarea nominaliştilor, cari vor să reducă ştiinţa exclusiv la principii şi să o decreteze prinurmare exclusiv convenţională, este neîntemeiată.

Dacă până aci nominalismul găseşte argumente numeroase şi temeinice în sprijinul său, odată cu trecerea la ştiinţele fizice cari reprezintă „domeniul legilor propriu zise", lucrurile se schimbă cu desăvârşire. Există şi în fizică un număr de principii generale, cari nu vor putea fi supuse niciodată controlului şi verificării experienţei, ele stând mai presus de orice experienţă. Partea întâia a acestei ştiinţe, adică fizica *teoretică pură* sau matematică, nu este altceva decât aplicarea adevărurilor matematice şi a principiilor mecanice la studiul faptelor naturii; fără concursul acestor elemente curat teoretice, cari introduc unitate şi ordine în ansamblul faptelor brute, ar fi imposibilă însăşi fizica experimentală. In afară de ele, fizica propriu zisă mai posedă apoi o serie de principii specifice, cum sunt de pildă principiul lui Mayer sau al conservării energiei, al lui Cournot sau al degradării energiei, al lui Newton, al lui Lavoisier, etc.. Rolul lor este însă mult mai redus decât în mecanică. Ele sunt introduse numai când prezintă vre-un avantagiu manifest, şi prezintă avantagii numai dacă sunt puţin numeroase, rolul lor fiind să înlocuiască un mare număr de legi. In fizică, pentru a promova progresul cunoaşterii, e necesar să părăsim abstracţiile pentru a lua contact cu realitatea. „Aici scena se schimbă". Legile stabilite de aceste ştiinţe, nu mai au caracterul strict convenţional al adevărurilor matematice, al axiomelor şi principiilor, şi despre ele nu se mai poate spune că derivă exclusiv din spiritul nostru. Cu aceste legi suntem în inima experienţei, al cărei rol devine acum efectiv. „Experienţa este isvorul unic al adevărului: ea singură ne poate învăţa ceva nou; ea singură ne poate da certitudinea. Iată două puncte pe

cari nimeni nu le poate contesta" [1]). Evident, aceasta nu înseamnă că trebue să ne limităm la experienţa pură, renunţând la orice fel de generalizare. A ne comporta aşa, ar fi să ignorăm adevăratul caracter al ştiinţei. Dacă ştiinţa naturii se face cu fapte, tot aşa cum o casă se construeşte cu pietre, nu trebue să credem numaidecât că o simplă îngrămădire de fapte ar putea constitui ştiinţa. Savantul trebue să ordoneze faptele. O experienţă bună, valabilă, este numai aceia „care ne permite să prevedem, adică aceia care ne permite să generalizăm. Fiindcă fără generalizare, prevederea este imposibilă". Graţie generalizării, noi putem prevedea, pe baza unui singur fapt observat, un mare număr de fapte. Evident, sigur este numai faptul observat, celelalte fiind doar probabile. De aceia, orice generalizare este numai o ipoteză, pe care experienţa o poate verifica sau desminţi. Noi nu avem niciodată siguranţa *absolută* că experienţa nu va desminţi o prevedere, oricât de solid întemeiată ne va părea. Totuşi, noi ne îngăduim să facem prevederi, fiindcă probabilitatea verificării unei generalizării este destul de mare pentruca practic ea să echivaleze cu o certitudine şi să ne poată folosi. Dacă am căuta o certitudine absolută, atunci orice prevedere, orice generalizare, şi prinurmare orice stabilire de legi ar fi imposibilă. „Mai bine să prevedem fără certitudine, spune Poincaré, decât să nu prevedem deloc". Verificarea trebue făcută însă oridecâteori se prezintă ocazia. Iar fiindcă numărul verificărilor directe este infim faţă de massa imensă a faptelor pe cari e nevoe să le prevedem; şi fiindcă experienţele sunt dificile, ceeace trebue să urmărim, este că „fiecare experienţă să ne permită cel mai mare număr posibil de prevederi şi cu cel mai înalt grad de probabilitate care va fi cu putinţă" [2]). Numai cu această condiţie este posibil progresul cunoaşterii ştiinţifice. Rolul de a conduce generalizarea în sensul unui randament maxim al ştiinţei, revine fizicei matematice, care pentru fizica experimentală este cel mai preţios auxiliar.

Cum este însă posibilă generalizarea? Intr'o anumită măsură, orice generalizare presupune credinţa în unitatea şi simplitatea naturii. Fără acceptarea acestui postulat, nu putem ajunge la formularea vre-unei legi ştiinţifice. Dacă în privinţa unităţii naturii nu întâmpinăm nici o dificultate, nu este acelaş lucru

1) Ibid., p. 167.
2) Ibid., p. 171.

în ceeace priveşte simplitatea ei. „Nu este deloc sigur că natura este simplă". Ne putem noi oare comporta, fără a aduce prejudicii cercetării, în aşa fel ca şi când natura ar fi simplă? Dacă în alte timpuri simplitatea unei legi era invocată ca un argument în sprijinul exactităţii ei, astăzi ideile s'au schimbat. Totuşi cei cari nu cred că legile naturale trebue să fie simple, sunt deseori obligaţi să se comporte în aşa fel, ca şi când ar crede că ele sunt în adevăr simple. „Ei nu se vor putea sustrage în întregime dela această necesitate fără a face imposibilă orice generalizare şi prin urmare orice ştiinţă"[1]). In realitate, experienţa a desminţit în unele cazuri postulatul care afirmă că natura procedează simplu, nu complicat. Adeseori simplitatea e numai o aparenţă, sub care se ascunde o reală complexitate. Istoria ştiinţei cunoaşte numeroase exemple în care uneori simplitatea se ascundea sub aparenţe complexe, iar alteori, dimpotrivă, simplitatea ascundea realităţi extrem de complicate. Ce poate părea mai simplu decât legea lui Newton? Sau decât legea lui Mariotte, aparent simplă, numai fiindcă „imperfecţia simţurilor noastre ne 'mpiedică să descoperim complexitatea"? Şi ce poate părea mai complicat decât mişcările încurcate ale planetelor, pentru care natura întrebuinţează totuşi mijloace aşa de simple? Dacă mijloacele noastre de cercetare ar fi din ce în ce mai pătrunzătoare, ele ne-ar ajuta să descoperim simplul sub complex, apoi complexul sub simplu, şi aşa mai departe fără a putea prevedea cu precizie care va fi ultimul termen. Undeva însă va trebui să ne oprim; „şi pentruca ştiinţa să fie posibilă, trebue să ne oprim când am găsit simplicitatea. Aci e singurul teren pe care vom putea ridica edificiul generalizărilor noastre". Acum se iveşte însă altă problemă: „această simplicitate nefiind decât aparentă, acest teren va fi el destul de solid?"[2]) Nu are nici o importanţă, răspunde Poincaré, dacă simplitatea e reală, sau numai aparentă. Ceeace interesează şi trebue reţinut este că ea nu se datoreşte hazardului şi că are totdeauna o cauză. Or, aceasta însemnează că noi putem face totdeauna acelaş raţionament. Dacă o lege simplă a fost verificată în mai multe cazuri particulare, avem dreptul, să presupunem că ea se va dovedi adevărată în toate cazurile analoage. Altfel ar însemna să atribuim hazardului un rol inadmisibil. Fără 'ndoială, generalizările noastre nu se

1) Ibid., p. 173.
2) Ibid., p. 176—177.

bucură de o certitudine absolută. Numai în cazul când *toate* circumstanţele în cari se produce un fenomen s'ar reproduce deodată, ne-am putea aştepta la repeţirea lui, şi numai în acest caz principiul inducţiunii ar putea fi aplicat fără nici o teamă de desminţire. Aproape niciodată însă, nu se vor întâlni exact aceleaşi circumstanţe. De unde rezultă că prevederile noastre nu sunt absolut sigure, ci se bazează pe o probabilitate inevitabilă. Din această cauză noţiunea probabilităţii va juca, spune Poincaré, un rol considerabil în ştiinţele fizice, şi pentru acest motiv va trebui să căutăm a aprofunda principiile calculului probabilităţilor. Aşa cum am precizat mai sus, lipsa certitudinii absolute a realizării prevederilor noastre, nu ne 'mpiedică să generalizăm, şi nu poate fi un motiv de scepticism ştiinţific. Oricât de grea i s'ar părea legitimarea principiului inducţiei, — şi el mărturiseşte chiar — că „a justifica acest principiu e tot aşa de greu cu a te dispensa de el" — Poincaré îşi dă seama că nu putem formula nici o lege ştiinţifică fără ajutorul lui, că nu putem renunţa la generalizări, şi prin urmare la ipoteze, fără a renunţa implicit la ştiinţă. Omul de ştiinţă care experimentează, mai mult decât matematicianul, nu se poate lipsi de ipoteze. In ştiinţă acestea ocupă un loc dintre cele mai importante, iar rolul lor nu e numai necesar, ci de cele mai multe ori şi legitim.

Dacă orice generalizare este o ipoteză, şi dacă ipotezele sunt legitime, necesare în ştiinţa naturii, nu trebue să neglijăm însă că orice ipoteză trebue să fie supusă verificării cât mai de grabă şi cât mai des posibil. In cazul când o ipoteză nu suportă proba verificării, ea trebue părăsită. Aşa se şi întâmplă de obiceiu. Inlocuirea unei ipoteze cu alta, mai precisă, nu înseamnă însă că ea a fost sterilă şi absolut inutilă. O ipoteză poate fi ocazia unei experienţe decisive, care fără ea ar fi fost făcută din întâmplare, fără a se deduce vre-o consecinţă. Desigur, ipotezele nu pot fi înmulţite peste măsură, ci trebuesc făcute una după alta. Altfel, în cazul construirii unei teorii întemeiată pe numeroase ipoteze, şi condamnată de experienţă, n'am putea şti care dintre premisele ei trebue schimbată. Iar dacă experienţa o verifică, urmează că toate ipotezele pe cari se sprijină au fost verificate deodată?

Numai ipotezele pe cari experienţa trebue să le confirme sau să le infirme, constituesc generalizările veritabile, făcute pe temeiul inducţiunii, pe care se bazează metoda ştiinţelor fizice. Pe lângă aceste ipoteze, susceptibile de a deveni legi

ştiinţifice printr'o verificare completă, în fizică mai există o altă categorie de ipoteze pe cari Poincaré le califică drept *indiferente*. Asemenea ipoteze sunt de pildă teoriile lui Fresnel şi Maxwell asupra luminii. Primul atribue lumina mişcărilor eterului; al doilea, curentului electric. Una nu e mai adevărată decât cealaltă. Dovada e că amândouă pot fi utilizate şi astăzi. Orice ipoteză ar fi acceptată, rezultatele nu se vor schimba. Ipotezele indiferente nu afectează concluziile cercetărilor şi nu sunt periculoase, dacă nu li se ignoră caracterul. Dimpotrivă ele pot fi utile, fie ca artificii de calcul, fie pentrucă ajută judecăţii noastre să fixeze ideile prin imagini concrete. Ipotezele de felul acesta, cari formează teoriile fizicei moderne nu comportă o verificare directă, şi nu pot fi judecate ca adevărate sau false. Dacă astăzi, pentru explicarea luminii preferăm teoria lui Maxwell celeia a lui Fresnel, nu înseamnează că teoria acestuia din urmă a fost neadevărată, şi că opera sa a fost zadarnică. Prevederea fenomenelor optice, care a fost scopul urmărit de Fresnel, este posibilă şi astăzi cu ajutorul teoriei sale. Ecuaţiile diferenţiale cari exprimă raporturile dintre fenomene rămân adevărate, fiindcă aceste raporturi îşi păstrează realitatea. Aceasta interesează cercetarea ştiinţifică pură: că există un anumit raport între un lucru oarecare şi un alt lucru oarecare. Este indiferent dacă acest lucru oarecare, altădată a fost numit mişcare, iar acum curent electric. Numirile nu sunt decât „imagini substituite obiectelor reale pe cari natura ni le va ascunde de-apururi. Raporturile adevărate între aceste obiecte reale sunt singura realitate pe cari o putem ajunge, şi singura condiţie este să fie aceleaşi raporturi între aceste obiecte ca şi între imaginile pe cari suntem siliţi să le punem în locul lor. Dacă aceste raporturi ne sunt cunoscute, ce importă că noi socotim comod a înlocui o imagine prin alta" [1]. Inlocuirea unei teorii ştiinţifice cu alta, mai comodă, nu înseamnă că ea a fost sterilă, şi nu se poate conchide de aci, sub nici un motiv, la *falimentul ştiinţei,* aşa cum au făcut-o unii sceptici superficiali, cari nu cunosc scopul şi rolul teoriilor ştiinţifice.

După cercetările ideilor lui Poincaré relative la structura intimă a ştiinţei, a elementelor ei şi a naturii explicaţiei ştiinţifice, putem trece la analiza ultimei mari probleme atacate de acest ingenios spirit filosofic: ce raporturi există între ştiinţă şi realitate, sau, în alţi termeni, „care este valoarea obiectivă

1) Ibid., p. 190.

a științei?” Cu limpezirea acestei chestiuni se va contura și mai precis concepția sa filosofică, cunoscută până aci mai mult în laturea ei negativă.

Din analiza principiilor fundamentale ale științei și a originii certitudinii științifice, s'a putut vedea că Poincaré combate atât dogmatismul apriorist, cât și empirismul. „A te îndoi de tot sau a crede totul, sunt două soluții egal de comode, cari și una și cealaltă ne scutește de a reflecta” [1]). Noțiunile de cari știința se servește pentru cunoașterea și interpretarea realității, nu sunt exclusiv produse nici de spiritul nostru, nici de experiența pură. Spiritul și experiența, cari izolat considerate, nu pot explica aceste noțiuni, colaborează deopotrivă de efectiv în formarea lor. Spiritul construește noțiunile științifice, în esența lor niște simboluri, servindu-se de datele procurate de simțuri. In crearea acestor simboluri, fără îndoială că spiritul are partea activă. El poate construi, respectând legea proprie naturii sale, care este principiul contradicției, o varietate infinită de forme. Teoretic, spiritul poate alege pe oricare dintre aceste forme, logic egal de temeinic legate. Spiritul nostru se oprește de preferință asupra unora, fiindcă unele convenții sunt mai apropiate de natura fenomenelor sensibile și a lucrurilor, sunt mai comode, ne ajută să interpretăm mai bine lumea dată, evitând complicațiile prea mari și inutile. Dacă toate convențiile sunt opera liberei activități a spiritului, care nu cunoaște alte restricții în afară de cele impuse de legea contradicției, nu înseamnează însă că aceste convenții sau decrete, sunt arbitrare. Libertatea nu este tot una cu arbitrarul. „Experiența ne lasă libera alegere, însă o îndrumează, ajutându-ne să discernem drumul cel mai comod”. „Decretele noastre sunt deci ca acelea ale unui prinț absolut, dar înțelept, care va consulta Consiliul său de Stat” [2]).

Din caracterul de liberă convenție pe care trebue să-l recunoaștem anumitor principii fundamentale ale științei, nu se poate trage însă concluzia că toată știința se reduce la convenții, că faptele științifice, și *a fortiori*, legile științifice ar fi opera artificială a savantului. Dacă doctrina nominalistă ar fi întemeiată, ar însemna că știința nu ne poate spune nimic despre adevăr, și că ea se reduce la o simplă regulă de acțiune. Poincaré nu se poate împăca cu scepticismul inevitabil la care duce

1) La Science et l'Hypothèse, p. 2.
2) Ibid., p. 3.

această doctrină. De altfel, afirmaţia lui Le Roy că suntem incapabili să cunoaştem ceva, şi că ştiinţa e doar ansamblul regulilor de acţiune pe cari ni le-am fixat noi, în acelaş mod în cari am stabilit regulile jocului, implică o evidentă absurditate. In primul rând, comparaţia cu regulile jocului nu este justă. Acestea „sunt convenţii arbitrare şi s'ar fi putut adopta convenţia contrară care *n'ar fi fost mai puţin bună*. Dimpotrivă, ştiinţa este o regulă de acţiune care reuşeşte, cel puţin în mod general, şi, adaug, pe când regula contrară n'ar fi reuşit".

„Dacă spun, pentru a face hidrogen, faceţi să lucreze un acid asupra zincului, eu formulez o regulă care reuşeşte; aş fi putut spune, faceţi să lucreze apa distilată asupra aurului; aceasta ar fi fost deasemenea o regulă, numai că ea n'ar fi reuşit" [1]). Intre ştiinţă, considerată ca o regulă de acţiune, şi regulile jocului, diferenţa este deci foarte mare, şi ea nu poate fi în nici un caz ignorată. „Reţetele" ştiinţifice au valoare ca reguli de acţiune, fiindcă noi ştim că reuşesc. „Dar a şti aceasta, spune Poincaré adresându-se nominaliştilor, înseamnă a şti ceva şi atunci pentruce veniţi să ne spuneţi că nu putem cunoaşte nimic?" Ştiinţa prin urmare, poate fi utilă şi poate servi ca regulă de acţiune, numai fiindcă reuşeşte. Şi reuşeşte, fiindcă prevede. A prevedea înseamnă însă a şti. „Nu există mijloc de a scăpa din această dilemă: sau ştiinţa nu îngădue să prevedem, şi atunci e fără valoare ca regulă de acţiune; sau dimpotrivă îngădue să prevedem într'un mod mai mult ori mai puţin imperfect, şi atunci ea nu e fără valoare ca mijloc de cunoştinţă" [2]). Când prevederile ştiinţei sunt uneori desminţite de evenimente, aceasta se datoreşte faptului că ştiinţa este imperfectă, şi probabil că totdeauna va rămâne aşa. Totuşi, progresul ei, oricât de încet s'ar săvârşi, este sigur şi neîntrerupt. „E puţin, dar e destul". Savanţii vor fi din ce în ce mai puţin amăgiţi. Ei se înşeală mai rar decât profetul care prezice la întâmplare. Toată discuţia aceasta, de altfel, în care se invederează absurditatea nominalismului, nu era numai decât necesară, fiindcă nu acţiunea este scopul ştiinţei. Dacă acţiunea ar fi scopul, atunci ar însemna că studiile făcute asupra stelei Sirius de ex., sunt lipsite de orice valoare, întrucât „nu vom exercita probabil niciodată nici o acţiune asupra acestui astru". Pentru Poincaré, dimpotrivă, cunoştinţa este scopul ştiinţei, iar

1) La valeur de la science, p. 218—219.
2) Ibid., p. 220.

acţiunea nu este decât mijlocul. Marea desvoltare industrială are importanţă, din acest punct de vedere, nu fiindcă ar procura un argument uşor avocaţilor ştiinţei; ci pentrucă dă savantului încrederea în sine, şi-i oferă un vast câmp de experienţă, unde se izbeşte de forţe colosale. Cine ştie dacă fără rezistenţa acestor forţe, savantul n'ar pierde contactul cu realitatea „sedus de mirajul vre-unei noui scolastici, sau dacă n'ar dispera crezând că n'a făcut decât un vis".

Ceeace lui Poincaré i se pare însă a fi punctul cel mai paradoxal în doctrina nominalistă, a lui Ed. Le Roy, este „afirmaţia că *savantul creiază faptul*". Chiar dacă savantul nu creiază, poate, faptul brut (şi aci nominalismul face o concesie), el creiază în orice caz faptul ştiinţific. Se poate ca această distincţie a faptului brut de faptul ştiinţific să nu fie în ea-însăşi, nelegitimă. Nominaliştii nu fixează însă o frontieră precisă între ele. Este ilegitim apoi, a se considera faptul brut, întrucât nu e ştiinţific, ca fiind în afara ştiinţei. In fine, nu se poate admite sub nici un motiv, „că savantul crează în mod liber faptul ştiinţific, deoarece acesta-i este impus de faptul brut". Noi trebue să ţinem seama neapărat de realitate în crearea noţiunilor ştiinţifice, dacă vrem să nu fim desminţiţi. Evident, faptele sunt clasate în diverse categorii, şi aceste clasificări, cari lasă libertăţii sau capriciului nostru destul loc, sunt de fapt convenţii, şi convenţiile, după cum am văzuit, nu sunt nici adevărate, nici false, ci comode sau incomode. Nu acelaş lucru 'l putem susţine şi în ceeace priveşte *faptele exprimate* de o convenţie. „*Această convenţie fiind dată,* spune Poincaré, dacă sunt întrebat: cutare fapt este el adevărat? voiu şti totdeauna ce să răspund, şi răspunsul îmi va fi impus de mărturia simţurilor mele" [1]). Odată precizată convenţia, adică limbagiul în care vom vorbi, şi care depinde exclusiv de noi, vom recurge, fie la mărturia simţurilor, fie la amintirea ei pentru a şti dacă faptul e adevărat ori nu. In înţelesul acesta, enunţul unui fapt oarecare e totdeauna verificabil. Verificarea, răspunsul, îl dă însă totdeauna simţurile, iar nu cel care ne 'ntreabă, spunându-ne: v'am vorbit în limba engleză sau franceză. Se poate vedea acum, care este diferenţa între enunţul unui fapt brut şi enunţul unui fapt ştiinţific. „Enunţul ştiinţific este traducerea enunţului brut într'un limbagiu care se deosebeşte şi de germana vulgară şi de franceza vulgară, pentrucă

1) Ibid., p. 226.

e vorbit de un mai mic număr de persoane"[1]). *„Faptul ştiinţific nu este decât faptul brut tradus într'un limbagiu comod"*[2]). Nu se mai poate spune deci, că faptul brut este în afara ştiinţei „fiindcă nu poate exista, nici ştiinţă fără fapt ştiinţific, nici fapt ştiinţific fără fapt brut...". Nu se mai poate spune, nici că savantul creiază faptul ştiinţific, pentrucă nu-l creiază *ex nihilo* ci servindu-se de cel brut. Şi nu-l creiază în mod liber, şi cum vrea, libertatea sa fiind „totdeauna mărginită de proprietăţile materiei prime asupra căreia operează". „In rezumat, spune Poincare, *tot ce creiază savantul într'un fapt, este limbagiul în care 'l enunţă*"[3]). După această strânsă analiză, se vede că ceeace mai rămâne din doctrina nominalistă este doar ideia că savantul intervine activ, alegând acele fapte cari merită să fie observate, fie pentrucă ne ajută să prevedem alte fapte, fie că, odată prezise, verificarea lor înseamnă confirmarea unei legi. Faptele rămân însă fapte, „şi *dacă se 'ntâmplă ca ele să fie conforme unei preziceri, aceasta nu este printr'un efect al activităţii noastre libere*"[4]).

Dacă dela fapte trecem la elaborarea legilor ştiinţifice, vom observa că activitatea liberă a savantului are o extensiune mult mai mare. Cu toate acestea, legile nu sunt simple convenţii, ci formule cari exprimă anumite raporturi între fapte determinate. Am putut remarca, odată cu fixarea deosebirii dintre legi şi principii, că orice lege ştiinţifică se poate descompune într'un principiu, care este opera exclusivă a spiritului, şi o lege propriu zisă. Principiul nu e supus controlului experienţei; nu este adevărat sau fals, ci numai comod. Legea este, dimpotrivă, pasibilă de acest control, şi revizuibilă. Oricât de departe vom împinge această descompunere, „vor rămâne totdeauna legi", ceeace 'nseamnă că ştiinţa nu se reduce numai la principii. Dacă toate legile ar fi transformate în principii, n'ar mai rămâne nimic din ştiinţă.

Ştiinţa nu este deci o operă artificială. Oricât de importantă ar fi contribuţia spiritului nostru în formarea limbagiului ei, acest limbagiu nu este construit în chip arbitrar. Graţie lui, noi putem cunoaşte ceeace există. Convenţiile, teoriile, ipotezele pe cari e construită ştiinţa, s'au dovedit comode şi utile. Aceasta interesează. Dat fiind modul în care se formează ideile

1) Ibid., p. 227.
2) Ibid., p. 237.
3) Ibid., p. 233.
4) Ibid., p. 235.

ei directoare, ştiinţa nu poate fi, evident, considerată ca expresia adecuată a realităţii. De aci nu se poate trage concluzia că e lipsită de valoare obiectivă. Ştiinţa nu ne poate da, desigur, cunoştinţe asupra „veritabilei naturi a lucrurilor", care ne va rămâne pururea ascunsă. Prin chiar felul constituirii ei, acest lucru e imposibil. Savantul substitue măsura, lucrului măsurat. El nu ştie propriu zis ce măsoară, şi acest lucru nici nu-l interesează. Important este să măsoare bine, indiferent de felul instrumentelor întrebuinţate. Când, plecând dela anumite convenţii, el reuşeşte s'o facă, opera sa este realizată. Ştiinţa, care s'a dezinteresat de cunoaşterea intimă a realităţii, se vede atunci confirmată, şi aplicată lucrurilor, reuşeşte. Acest fapt dovedeşte că sub măsura întrebuinţată, sub simboalele ştiinţei, există realmente lucrurile măsurate, simbolizate. Şi aceste lucruri sunt *raporturile dintre fapte*, cari alcătuesc tot ceeace este propriuzis obiectiv în fenomene.

A ne întreba deci care este valoarea obiectivă a ştiinţei, nu înseamnă a întreba dacă ea este în măsură să ne arate natura veritabilă a lucrurilor, ci dacă ne ajută să cunoaştem raporturile lor veritabile. „Ceeace ea apropie va trebui să fie separat, ceeace separă va trebui să fie apropiat?" Aceasta este problema, şi pentru a-i înţelege sensul, e necesar să ştim dacă raporturile dintre lucruri au o valoare obiectivă, sau nu. In alţi termeni: „aceste raporturi sunt aceleaşi pentru toţi? şi vor fi ele aceleaşi pentru cei ce vor veni după noi?" [1]). Există, fără îndoială, puncte „asupra cărora toţi cei cari sunt la curent cu experienţele făcute se pot pune de acord". Existenţa acestui acord e lucrul esenţial. Va fi el oare durabil? Apropierile pe cari le face ştiinţa de azi, vor fi confirmate de ştiinţa de mâine? Nu putem invoca raţiuni *a priori*, pentru a afirma că în viitor confirmarea se va produce cu siguranţă. Aceasta este o chestiune de fapt, şi trecutul ştiinţei este destul de respectabil, pentru a putea şti, cercetându-l, dacă edificiile ei vor rezista vremurilor, sau sunt simple construcţii efemere. La prima privire, s'ar părea că istoria ştiinţei justifică scepticismul cu privire la valoarea rezultatelor şi posibilităţilor sale de cunoaştere. Ea ne arată că teoriile nu durează decât o clipă, şi că „ruinele se îngrămădesc peste ruine". Aceasta e numai aparenţa. Ceeace sucombă, sunt numai teoriile cari pretind a ne desvălui ce sunt lucrurile în sine. In toate aceste teorii, există însă ceva care

1) Ibid., p. 267.

le supravieţueşte: este găsirea şi precizarea raporturilor dintre fapte. „Dacă una dintre ele ne-a ajutat să cunoaştem un raport adevărat, acest raport este definitiv câştigat şi-l vom regăsi sub o deghizare nouă în celelalte teorii cari vor veni succesiv să domnească în locul ei" [1]). Aceste raporturi caută savantul să le degajeze. El ştie că relaţiile dintre faptele brute sunt legi invariabile, faţă de relaţiile dintre „faptele ştiinţifice", cari rămân totdeauna dependente de anumite convenţii. Teoriile nu sunt deci propriu zis distruse, ci depăşite de altele, cari permit explicarea unui număr mai mare de fenomene. Pentru grupul şi ordinea de fenomene în vederea explicării cărora au fost formulate, ele îşi menţin întreaga valoare. Dacă astăzi acceptăm teoria învârtirii pământului în jurul soarelui, nu urmează că ipoteza lui Ptolemeu este lipsită de orice adevăr; cu ajutorul ei se poate explica şi azi un anumit număr de fapte. Acelaş este cazul şi cu teoriile lui Maxwell şi Fresnel, amintite mai înainte. Amândouă ne ajută să cunoaştem anumite relaţii dintre fenomenele studiate, relaţii cari rămân invariabile, oricare ar fi limbajul inventat de noi pentru a le exprima. Istoria ştiinţei nu îndreptăţeşte aşadar scepticismul, ci ne arată numai că adevărul este accesibil printr'un progres continuu al cercetării, prin găsirea unor formule din ce în ce mai precise şi cuprinzătoare, mai adecuate şi clare. Trecutul ştiinţei dovedeşte că ştiinţa, oricât ar fi de relativă faţă de mijloacele de cunoaştere, este susceptibilă de un progres nelimitat, că ea tinde spre perfecţiune, că prin determinarea tot mai exactă a raporturilor constante dintre fenomene, este în măsură a ne ajuta să pătrundem în tainele naturii. „In rezumat, spune Poincaré, singura realitate obiectivă, sunt raporturile lucrurilor, de unde rezultă armonia universală. Fără 'ndoială aceste raporturi, această armonie n'ar putea fi înţeleasă în afara unui spirit care le concepe sau care le simte. Dar ele sunt cu toate acestea obiective fiindcă sunt, vor deveni, sau vor rămâne comune tuturor fiinţelor gânditoare" [2]). Ştiinţa ne poate duce la cunoaşterea acestor raporturi cari constituesc armonia internă a lumii. Legile ei sunt expresia cea mai clară şi mai fidelă a acestei armonii ascunse a lucrurilor, care se revelează numai ochiului perspicace al inteligenţei umane, şi care este izvorul oricărei frumuseţi. In sufletul celui ce-o creiază şi-o cultivă, ştiinţa

1) Ibid., p. 269.
2) Ibid., p. 271

poate provoca emoţii, bucurii tot aşa de intense, de pure, ca şi cele poetice. Cine-a gustat odată din fructul ei, nu-i mai uită savoarea, oricât de mari ar fi fost suferinţele. Cât de lent şi penibil ar fi progresul ştiinţei, ea merită cele mai mari şi mai dure sacrificii pentru rezultatele ce ni le asigură. Ştiinţa pură şi dezinteresată, ştiinţa pentru ştiinţă este unicul scop nobil al omului, care-i justifică toate ostenelile. Ştiinţa este triumful spiritului, al gândirii, în afară de care nu există decât purul neant. Chiar dacă viaţa nu este, — aşa cum pare a o arăta istoria geologică, — decât „un scurt episod între două eternităţi de moarte", iar spiritul, gândirea conştientă despre puterea căreia mărturiseşte ştiinţa, nu este mai mult decât „o scânteie în mijlocul unei lungi nopţi", nu trebue să uităm că „această scânteie este totul".

INTUIȚIONISMUL

H. Bergson

Către sfârşitul veacului trecut, situaţia filosofiei europene prezenta atâtea dificultăţi interne, încât soarta ei părea pecetluită. Marile sisteme post-kantiene erau în acest moment încheiate şi chipul în care se desvoltaseră ştiinţele moderne ale naturii infirma cu atâta energie rezultatele speculaţiei romantice, încât o neîncredere generală întâmpina orice încercare a minţii omeneşti de a se pronunţa asupra structurii generale a lumii. Sarcina cunoaşterii părea mai bine încredinţată puterilor limitate şi mai modeste ale ştiinţelor exacte, decât nesfârşitei şi zadarnicei veleităţi a filosofiei speculative. Cine dorea să dobândească noţiuni precise şi sigure despre adevărul lucrurilor se adresa cu mai bune speranţe savanţilor, decât filosofilor. Dacă vechea filosofie mai putea păstra vreun rol, acesta nu putea fi altul decât să se oglindească pe sine, în lunga ei desvoltare istorică sau să studieze şi să precizeze limitele cunoaşterii omeneşti, adică linia care nu poate fi depăşită fără ca ştiinţa omenească să nu devină o întreprindere zadarnică. Istoria filosofiei şi teoria cunoaşterii erau singurele coloane care se menţineau în catastrofa generală a edificiului.

Unii cercetători păstrau într'aceasta convingerea că filosofia poate să trăiască mai departe, dacă îi reservăm rolul de a unifica ştiinţa omenească, prin coordonarea ultimelor rezultate ale disciplinelor pozitive şi particulare. Programul ştienţismului se dovedea însă insuficient. Pretinsa unificare a ştiinţelor se încerca de fapt pe terenul şi cu metodele uneia singure dintre ele. Sistemele ştienţiste erau construite de fapt din perspectiva ştiinţelor naturii. Lumea spiritului şi a valorilor rămânea în afara explicaţiei lor. Intinse regiuni ale realului cădeau apoi

şi în alt chip în afara graniţelor care mărginesc ştiinţele pozitive. Individualitatea calitativă a lucrurilor era un aspect pe care nici ştiinţele naturii, nici filosofia care însuma rezultatele supreme ale acestora, nu aveau cum să le înregistreze. Mii de ani, spiritul teoretic trăise orientat către latura generală şi statornică a lucrurilor. Intr'acestea, varietatea şi fluenţa realului ridicau pretenţii care nu puteau fi satisfăcute. Tot mai des se făcea auzit glasul care cerea o înaintare a cunoştinţelor către acea intimitate a lucrurilor şi proceselor, disimulată de spiritul generalizator al ştiinţelor positive. După cum studiosul care părăseşte şcoala şi se îndreaptă către domeniile largi ale vieţii, simte nevoia să lărgească sau chiar să încalce cadrele strâmte şi rigide ale ştiinţei scolare, pentru a ajunge la o cuprindere mai largă şi mai independentă a vieţii, tot astfel avântul de cunoştinţă al epocii resimţia trebuinţa să extindă conceptul cunoaşterii şi să câştige metode noui şi mai suple.

Marele program al pozitivismului afirmă posibilitatea unei reducţiuni moniste, încercate dealtfel de mai multe ori în decursul ultimului secol şi potrivit căreia sub aspectele şi procesele spiritului se găseau acelea ale vieţii în genere şi, sub acestea din urmă, acelea ale materiei anorganice. Ceeace am putea numi reducţiunea monistă descendentă sacrifica încă odată varietatea realului, într'un moment în care se aglomerau dovezile că istoria nu se poate reduce la biologie, că biologia nu se poate resolvi în chimie sau fizică şi că valori ireductibile se leagă de fiecare înfăţişare particulară a lumii.

Sarcina de a încerca o nouă sinteză în domeniul care conţinea deopotrivă ruina speculaţiei romantice şi a sistematizării pozitiviste, a fost asumată de filosoful francez *Henri Bergson*. Născut în Paris, la 18 Octombrie 1859, Henri Bergson a urmat cursurile Liceului Condorcet (1868-1878), apoi ale Şcoalei Normale Superioare (1878-1881), unde în acea vreme profesau J. Lachelier şi Émile Boutroux. La sfârşitul unor studii care îl înzestrau cu o solidă pregătire filosofic-literară şi ştiinţifică, Henri Bergson desvoltă cariera unui profesor, mai întâi în provincie, la liceele din Angers şi Clermont, apoi la Paris, în liceele Rollin şi Henri IV. In 1889, H. Bergson îşi susţine renumita sa teză de doctorat, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Numit conferenţiar la Şcoala Normală Superioară în 1898, apoi profesor la Collège de France în 1900, răsunetul învăţământului lui Henri Bergson devine curând considerabil. Marile sale daruri de orator, cu

nimic mai prejos de strălucirea literară a atâtor opere în care toţi cunoscătorii văd unul din momentele cele mai fericite ale prozei franceze, adună în jurul catedrei sale un public studios venit din toate ţările, din care nu lipsesc nici amatorii mondeni. Un fost auditor al cursurilor sale descrie astfel impresia pe care o lasă asupra ascultătorilor săi, chipul maestrului de a vorbi „când repede şi fără a se opri, când încetinându-se cu voinţă, izolând, silabisind cuvintele, apăsând pe ultima silabă. Se semnalează mimica sa, mâinile sale împreunate care despică aerul. Se reaminteşte modul în care amestecă ideile cele mai profunde cu comparaţii familiare, în felul lui Socrates, uneori cu o glumă rece, debitată fără să râdă sau chiar cu un joc de cuvinte" [1]). Henri Bergson nu se complace în succesele sale de orator şi în mai multe rânduri a avut ocazia să-şi manifeste nemulţumirea faţă de ceeace putea deveni atmosfera cursurilor sale. Severa anchetă pe care el o întreprinde cu privire la natura profundă a lucrurilor, nu este fapta unui personaj de tribună. Poate cu referire la ceeace dorea să facă din el indiscreta faimă publică, Henri Bergson face în „La Pensée et le Mouvant" această observaţie caracteristică: „Ne înclinăm deopotrivă în faţa lui *homo faber* sau *homo sapiens*, cu atât mai mult cu cât ambii tind să se confunde. Singurul tip care ne este antipatic este *homo loquax*, a cărui cugetare, când i se întâmplă să cugete, nu este decât o reflexiune asupra propriei sale vorbiri".

Consacrat sarcinei de cercetător, H. Bergson publică pe rând *Matière et Mémoire* în 1896, *Le Rire* în 1900, *L'Évolution Créatrice* în 1907, *Durée et Simultanéite* în 1922, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, în 1932. Numeroasele studii şi conferinţe publicate sau rostite între timp, apar în volumele *L'Énergie spirituelle*, 1928 şi *La Pensée et le Mouvant*, 1934, în care filosoful, ajuns în vârsta bătrâneţii, adaugă consideraţii de un mare interes asupra chipului în care s'a desvoltat cugetarea sa. In 1914, Bergson este ales membru al Academiei Franceze şi este suplinit la Collège de France de către adeptul său, d-l Ed. Le Roy, care îl înlocueşte definitiv în 1921. Preşedinte al Comisii internaţionale de Cooperaţie internaţională de pe lângă Societatea Naţiunilor, dela înfiinţarea ei, H. Bergson este încununat cu Premiul Nobel în 1930, pentru merite literare. Influenţa filosofiei sale a devenit, în tot acest timp,

1) F. Challaye, *Bergson*, p. 12.

din ce în ce mai întinsă şi mai profundă, fecundând nu numai disciplinile filosofice particulare, dar şi feluritele domenii ale ştiinţelor spiritului sau naturii. Intocmai ca filosofia unui Descartes sau Hegel, bergsonismul a devenit un punct de vedere, o perspectivă în care faptele adunate de feluritele ramuri ale cercetării omeneşti se valorifică în chip original şi conduc la concluzii noui. Mai mult de cât atât, însăşi arta şi morala timpului au resimţit adeseori nevoia de a se încadra în principiile generale ale bergsonismului. Se poate spune astfel că filosofia gânditorului francez este ultima mare sinteză apărută în decursul istoriei moderne a gândirii şi că ea s'a constituit ca unul din centrele de grupare ale culturii contimporane.

Am spus că filosofia lui H. Bergson a apărut într'un moment în care atât vechia speculaţie a romanticilor cât şi filosofia pozitivistă mai nouă nu se mai puteau menţine. Noua sinteză a filosofului francez foloseşte cu toate acestea elemente împrumutate deopotrivă acestor orientări, cărora isbuteşte să le dea o nouă viaţă prin intuiţia originală care le regrupează şi prin tot ceeace poziţia sa de om modern le adaugă.

S'a vorbit astfel mult de filiaţia romantică a filosofiei lui Bergson. Un cercetător ca René Berthelot a încercat chiar un inventar amănunţit al influenţelor germane în opera bergsoniană [1]), contestate dealtfel de alţi exegeţi ai acestei opere, de un Albert Thibaudet de pildă, care se îndoeşte de resultatul zelului acestor identificări de isvoare, după cum poate stabili istoriceşte că atingerea gânditorului francez cu ele a fost mult mai puţin insistentă decât s'ar crede [2]).

Câteva motive romantice sunt cu toate acestea indiscutabile în opera lui Henri Bergson. Mai întâi, viziunea dinamică a lumii. S'ar putea spune că vechea desbatere, deschisă în antichitate, între înţelegerea heraclitiană şi eleatică a universului, s'a rezolvat pentru aproape întreaga filosofie clasică în sensul eleatic, pe câtă vreme, odată cu romantismul, soluţia heraclitiană începe să predomine. Lumea văzută ca proces în sistemul unui Hegel, era o noutate isbitoare faţă de tot ce se gândise mai înainte. Vechea metafizică dogmatică era însufleţită de aspiraţia de a găsi substratul neschimbător al fenomenelor, realitatea statornică a substanţei. Credinţa că ceeace se găseşte în adâncimea lumii este implicat într'un proces de transformare neîntreruptă alcă-

1) *R. Berthelot*, Un romatisme utilitaire : Le pragmatisme chez Bergson, 1913.

2) *A. Thibaudet*, Le Bergsonisme, 1923, vol. II, pg. 228 urm.

tuește unul din aspectele marei răsturnări pe care o operează romantismul. Istorizarea realului este un punct de vedere împărtășit de mulți romantici. Expresia ei sistematică cea mai de seamă o dă însă Hegel. Bergson se găsește pe același drum, oricât de deosebit ar fi colorat conceptul devenirii în filosofia sa.

O altă vedere care îl înrudește pe Bergson cu romanticii este aceea relativă la marea importanță pe care o are experiența artistică în opera de cunoaștere a realității. Arta ca o formă superioară de cunoaștere, capabilă să coboare mai adânc în misterul și intimitatea lucrurilor, este o părere care revine adeseori în aforismele unui Schlegel sau Novalis[1]). Schopenhauer exprimă aceiași convingere, pe care o regăsește și Bergson. De mai multe ori, când este vorba să ilustreze tipul cunoașterii intuitive pe care o preconizează filosofia sa, gânditorul francez invoacă analogia și precedentul cunoștinței artistice. „Cum putem, se întreabă Bergson, să cerem ochilor corpului sau acelora ai spiritului să vadă mai mult decât o pot face deobiceiu? Atenția poate să precizeze, să lumineze sau să intensifice; ea nu poate însă să scoată la iveală, în câmpul percepției, lucruri pe care acesta nu le cuprindea mai înainte. Experiența respinge însă această obiecție. In toate secolele au existat oameni a căror funcțiune a fost tocmai să vadă și să ne facă să vedem aspecte pe care nu le apercepem în chip firesc. Acești oameni sunt artiștii" [2]). Astfel de păreri aparțineau și unui Ravaison, maestrul foarte respectat al generației căreia îi aparține Bergson și a cărui înrâurire asupra formației acestuia pare să fi fost destul de puternică. Isvorul ei mai îndepărtat este însă romantismul german.

Din aceiași sorginte va fi pornit și marea prețuire acordată muzicii, ca expresia cea mai adecuată a misterului lumii. „Musik, die wahre Philosophie"! exclamă odată Hermann Cohen. Exclamația este tipic romantică. O regăsim de nenumărate ori în cercul gânditorilor, poeților sau a simplilor simpatizanți romantici. Din rândul acestora, o femee care simția reprezentativ și care cunoscuse pe Beethoven, Betina Brentano, atribue marelui compozitor această declarație caracteristică: „Muzica este o revelație mai înaltă decât orice înțelepciune sau filosofie" [3]).

1) *T. Vianu,* Filosofie și Poesie, 1937.
2) La perception du changement, in vol. La Pensée et le Mouvant, pg. 169—170.
3) Goethes Briefwechsel mit einem Kinde, Bd. II, pg. 190.

Dacă însă astfel de glasuri au fost uitate, expresia sistematică pe care a dat-o Schopenhauer credinţei şi entuziasmului lor s'a păstrat mai bine. Istoricii nu uită niciodată să amintească această descendenţă spirituală. Arătând că pentru a ilustra mai bine conceptul său despre durată pură, Bergson foloseşte comparaţia cu muzica, Albert Thibaudet adaugă: „Există la limita bergsonismului un fel de a considera muzica drept esenţa lucrurilor, asemănătoare cu aceea pe care o găsim la Schopenhauer. Pentru a treia oară dela Pythagora, muzica ia un loc la altarul central al filosofiei" [1]). N'aş spune cu toate acestea, cum dealtfel s'a afirmat de atâtea ori, că Schopenhauer este romanticul german care pregăteşte în mai largă măsură pe Bergson. Viziunea lui Schopenhauer se desvoltă din metafizica eleatică a imobilităţii şi morala sa pesimistă şi ascetică se găseşte la antipodul valorilor de bucurie şi creaţie, care ocupă centrul eticei lui Bergson. Intre Schopenhauer şi Bergson rămâne comun numai un anumit estetism în problema cunoaşterii, afirmarea caracterului metafizic al muzicii şi acea critică a inteligenţii omeneşti, în care ei văd deopotrivă mijloace ale acţiunii practice.

In ciuda tuturor acestor afinităţi romantice, Bergson rămâne totuşi un adept al ştiinţei moderne, pătruns de spiritul şi de metodele ei. Concluziile sale nu sunt niciodată simplul produs al mişcării dialectice a spiritului. Filosofia sa se întemeiază pe experienţă şi se verifică necontenit prin ea. Spiritualismul său metafizic este empirist. Conceptul este, după cum ne încredinţează Bergson, substitutul unei percepţii. Oamenii s'au hotărît la această substituţie numai din pricina insuficienţii facultăţilor perceptive. Numai din pricina faptului că intuiţiile simţurilor şi ale conştiinţei noastre sunt mărginite, ne decidem să le înlocuim cu idei generale, menite să reprezinte întreaga bogăţie şi varietate a realului. Conceptul nu apare decât la limita puterii noastre perceptive. Dacă această putere ar fi nelimitată, nu s'ar ivi nici conceptele şi poate nici acea ordonare a lor înlăuntrul sistemelor filosofice. N'ar apărea, în tot cazul, fenomenul pluralităţii şi luptei dintre feluritele sisteme, care provine din împrejurarea că datele perceptive care nu ajung a fi reprezentate de conceptele totdeauna mai sărace decât realitatea, îşi cer drepturile lor şi se rebelează împotriva acelor produse ale abstracţiei şi generalizării care le nesocotesc. Urmează oare că filosofia este o întreprindere imposibilă sau că ea este

1) *A. Thibaudet*, Le Bergsonisme, I, pg. 20.

menită să se macine într'o infructuoasă opoziţie cu sine însăşi? Bergson crede că se poate ocoli acest rezultat, dacă filosofia se hotărăşte să devină un factor de extindere şi adâncire a percepţiei, dacă prin ea viziunea noastră despre lucruri va ajunge să se „dilate". In cazul acesta „multiplicităţii sistemelor în luptă... i-ar urma unitatea unei doctrine capabile să reconcilieze pe toţi gânditorii în aceiaşi percepţie, extinsă prin sforţarea combinată a tuturor filosofilor" [1]). Greutăţile filosofiei tradiţionale le recunoaşte, aşa dar, Bergson într'o insuficienţă a experienţei care îi stă la bază, după cum soluţia tuturor acestor dificultăţi i se arată într'un empirism mai larg şi mai prevenit decât acela al ştiinţelor pozitive sau al sistemelor filosofice pozitiviste. Obiecţiile metafizice ridicate împotriva ştiinţei sau ştienţismului nu sunt provocate deci de caracterul lor empiric, ci de insuficienţa acestui caracter. Drumul de viitor al filosofiei nu i se pare lui Bergson îndreptat împotriva ştiinţei moderne ci în aceiaşi direcţie şi mai departe decât ea, către o experienţă mai bogată şi mai adâncă a realului. „Metafizica, scrie Bergson, s'ar putea defini drept *experienţa integrală*" [2]).

Dealtfel, nu numai prin această orientare experimentală a filosofiei sale, manifestă gânditorul francez afinitatea sa cu ştiinţele moderne, dar şi prin tot materialul pe care îl manevrează. Cititorii operelor despre care ne ocupăm, pot regăsi la fiecare pas urma unei adânci iniţieri în ştiinţele matematice, ca şi în acele biologice şi psihologice. Ceeace a pus în mişcare cercetarea sa a fost totdeauna o problemă a ştiinţei. Astfel, noţiunea „duratei pure", după cum însuşi ne-o mărturiseşte, a câştigat-o Bergson încercând să înţeleagă mai bine ce înseamnă factorul *t* în ecuaţiile mecanicei. Către aceleaşi rezultate l-au purtat şi studiul relaţiei dintre excitaţie şi sensaţie, aşa cum este înfăţişată în renumita lege a lui Fechner şi Weber. Importantele sale concluzii metafizice asupra raportului dintre suflet şi corp au fost cucerite în cercetarea afasiilor pe care a isbutit să le prezinte într'un chip adoptat de numeroşi psihiatri. „Elanul vital" în *Evoluţia creatoare* este obiectul unei intuiţii sprijinite de răbdătoare studii de fisiologie şi anatomie comparată. Dealtfel, Bergson a recomandat în mai

---

1) La Perception du Changement, op. cit, pg. 169.

2) Introduction à la Metaphysique, în vol. La Pensée et le Mouvant, pg. 255. Asupra caracterului empiric al filosofiei lui Bergson vd. şi *I. Petrovici*, Pe marginea filosofiei bergsoniene, în vol. Studii istorico-filosofice. ed. II-a, 1929, pg. 277.

multe rânduri studiul ştiinţelor, ca singurul care este capabil să pregătească, să orienteze şi să nutrească intuiţia filosofică. Tipul filosofic al cugetătorului de care ne ocupăm nu se deosebeşte astfel de acela pe care Descartes l-a stabilit pentru întreaga epocă modernă. Intocmai ca în cazul lui Descartes, Leibniz şi Kant, al lui Auguste Comte, Fechner şi Lotze, filosofia lui Bergson este asociată cu toată ştiinţa vremii.

Singura deosebire pe care trebue s'o relevăm, este că pe când filosofia mai veche recurgea cu precădere la datele matematicei şi fizicei, Bergson foloseşte în primul rând faptele pe care i le pune la dispoziţie biologia şi psihologia. Progresele moderne ale biologiei au impus adeseori această ştiinţă drept terenul propriu generalizării filosofice. Ideea evoluţionistă în filosofia unui Spencer este sugerată de studiul speţelor animale. Icoana lumii este văzută aci din unghiul vieţii. Poziţia aceasta este păstrată şi de Bergson, care recunoaşte în evoluţionismul lui Spencer propria lui problemă. Tot astfel filosofia franceză desvoltată din „ideologia" veacului al XVIII-lea, marea tradiţie care îl cuprinde pe un Maine de Biran şi Ravaisson, a căutat să surprindă în intuiţiile conştiinţei, faptul metafizic fundamental. Generalizarea metafizică operată pe baza experienţei interne este o metodă care îl uneşte pe Bergson cu amintiţii săi înaintaşi francezi şi care recomandă psihologia, drept una din disciplinile ştiinţifice hotărîtoare pentru filosofie.

Intemeierea cunoştinţei filosofice pe datele biologiei şi psihologiei nu este deci o metodă fără înaintaşi. Cu toate acestea chipul în care s'au desvoltat ştiinţele moderne şi filosofiile pe care ele le-au prilejuit, se resimte de fundamentul matematic, aşternut încă din Antichitate şi pe care vremurile mai noui au continuat să construiască. Insuşi evoluţionismul spencerian concepe procesul universal ca o mişcare între etape imobile şi discontinue. Evoluţia spenceriană este mişcare mecanică, desfăşurată în spaţiul geometric. Altă imagine a procesului universal vom obţine în clipa în care vom isbuti să părăsim terenul matematic, care a colorat până acum mai toate concepţiile noastre. Pentru aceasta va fi însă nevoe de o răsturnare a perspectivelor, mai îndrăsneaţă decât toate cele încercate înainte. Programul evoluţionist trebue îndeplinit cu o hotărîre şi o consecvenţă pe care Spencer n'a avut-o niciodată. Procesul universal trebue reflectat dintr'o perspectivă care a eliminat orice amintire matematică. Intuiţia mişcării, recoltată în experienţa intimă a conştiinţei, trebue să devină cheia explicaţiei universale.

Ştiinţa psihologiei urmează să ofere datele necesare înţelegerii generale a lumii.

In tot timpul desvoltării lor moderne, ştiinţele au întreţinut veleitatea de a atinge tipul formulării matematice. Imprejurarea corespunde mersului istoric al spiritului omenesc, care pornind dela matematică s'a orientat în direcţia mecanicei, astronomiei, fizicei, himiei, biologiei şi psihologiei. Nu este oare momentul de a reface procesul acesta în chip invers? Nu cumva desvoltarea vieţii pe pământ trebue înţeleasă prin analogie cu desvoltarea propriei noastre conştiinţe? Nu cumva materia însăşi trebue înţeleasă în acelaşi fel? Unele semne ale acestui reviriment au şi început să se producă. In acest sens, Bergson citează cu satisfacţie vorba lui Whitehead, pentru care o bucată de fier nu este altceva decât „o continuitate melodică"[1]). Executarea acestei răsturnări de perspectivă şi îndrumarea înţelegerii lumii pe aceste drumuri noui alcătueşte originalitatea de căpătenie şi meritul cel mai de seamă al filosofiei lui Bergson.

Desigur, iniţiativa aceasta nu putea şi nici n'ar fi fost de dorit a fi luată mai înainte. Intr'o pagină dintre cele mai interesante, Bergson încearcă să-şi închipue ce ar fi devenit ştiinţa omenească dacă în loc de a se desvolta dela ştiinţele matematice şi fizice către biologie şi psihologie, ar fi luat drumul invers. Desigur că bucurându-se de un trecut mai lung şi de metode libere de factorii eterogeni pe care i le-a impus desvoltarea superioară a ştiinţelor fizico-matematice, psihologia şi biologia ar fi atins un nivel al adâncimei şi fineţii, care le lipseşte astăzi. Un lucru s'ar fi pierdut însă în cazul acestei evoluţii inverse şi anume preciziunea gândirii, deprinderea de a dovedi şi de a distinge între certitudine, probabilitate şi posibilitate. „Să nu credeţi cumva, ne învaţă Bergson, că acestea sunt calităţi naturale inteligenţii. Umanitatea s'a lipsit foarte multă vreme de ele şi ele n'ar fi apărut în lume dacă nu s'ar fi ivit altădată, într'un colţ al Greciei, un mic popor căruia aproximaţia nu-i mai era suficientă şi care inventă preciziunea"[2]). Deprinderile de precisiune, fără care nici ştiinţa nici filosofia nu sunt posibile, au fost câştigate în exerciţiul demonstraţiei matematice. Inţelegerea întregii lumi din unghiul vieţii şi al conştiinţei devine în aceste condiţii o între-

1) La Pensée et le Mouvant, pg. 90.

2) „Fantômes de vivants" et „Recherche psychique", în vol. L'Enérgie spirituelle, pg. 88.

prindere care poate fi încercată fără riscul rătăcirii. Opera lui Bergson este consacrată unei astfel de tentative. Care sunt însă motivele amintitei răsturnări de perspectivă? Care sunt rezultatele obţinute pe această cale? Este timpul să ne punem aceste întrebări şi să căutăm a le răspunde.

*

Cercetarea lui Bergson porneşte dela constatarea câtorva neajunsuri inerente gândirii şi care stau la originea unor false probleme sau a unor false şi contradictorii soluţii. Intr'un text de o uimitoare valoare anticipativă, întrucât el este prima pagină pe care Bergson o înfăţişa cititorilor săi, se găsesc formulate aproape toate obiecţiile pe care opera sa le-a scos în calea filosofiei mai vechi. Prefaţa din 1889 a *Datelor imediate ale conştiinţei* conţine, în adevăr, aceste consideraţii: „Ne exprimăm în chip necesar prin cuvinte şi cugetăm de cele mai dese ori în spaţiu. Cu alţi termeni, limbajul ne cere să stabilim între ideile noastre aceleaşi distincţii netede şi precise, aceiaşi discontinuitate ca şi între obiectele materiale. Această asimilare este utilă vieţii practice şi necesară majorităţii ştiinţelor. Ne putem însă întreba dacă dificultăţile de reînoire pe care anumite probleme filosofice le ridică nu provin din faptul că ne încăpăţânăm să juxtapunem în spaţiu fenomene care nu se petrec în spaţiu şi dacă, făcând abstracţie de grosolanele imagini în jurul cărora se desfăşoară lupta, n'am ajunge s'o facem să înceteze. Când o traducere ilegitimă a inextensivului în extensiv şi a calităţii în cantitate, a instalat contradicţia în însăşi inima problemei, este oare de mirare că aceiaşi contradicţie se regăseşte în soluţiile propuse?". Indepărtarea acestor neajunsuri trebuia, în primul rând, să permită lui Bergson o mai bună resolvare a problemei libertăţii morale, tema finală a lucrării despre *Datele imediate ale conştiinţei*. Dificultăţile pe care le relevă însă cu acest prilej nu sunt oare acelea pe care cugetarea sa va trebui să le divulge în atâtea alte probleme filosofice, în aceea a relaţiei dintre suflet şi corp sau în aceea a desvoltării vieţii pe pământ? Pentru a obţine vederi mai juste în acestea şi în atâtea alte întrebări ale minţii omeneşti, Bergson n'a încetat să pună în lumină sământa de eroare cuprinsă în structura intimă a limbajului şi în deprinderea de a asimila întinderea cu durata şi cantitatea cu calitatea. Erori fecunde, întrucât ele fac posibilă acţiunea practică şi opera ştiinţelor materiei, dar fatale cunoştinţei metafizice.

Declaraţiile lui Bergson sunt categorice, atunci când atacă „verbalismul care viţiază o bună parte a cunoaşterii" şi pe care iniţiativa sa nu a încetat să-l îndepărteze[1]). Adevărata superioritate a spiritului nu stă în îndemânarea de a manipula noţiuni, ci într'o putere mai mare a atenţiei, capabilă să „străpungă vălul cuvintelor"[2]). Căci cuvântul mai mult acopere decât revelează firea adevărată a lucrurilor şi opera filosofului trebue să înceapă prin actul de neîncredere faţă de aplecarea spiritului de a combina noţiuni, cu speranţa că în chipul acesta se poate obţine şi o cunoştinţă mai desăvârşită a realului. Din nefericire, vechea tradiţie dialectică, iniţiată altădată de un Platon, a menţinut multă vreme părerea că opera filosofiei nu-şi poate propune altceva decât să obţină „acordul unanim asupra înţelesului cuvintelor şi să repartizeze lucrurile după indicaţiile limbajului"[3]). Desvoltarea ştiinţelor moderne a remediat în parte acest rău, silindu-se către o cunoştinţă mai exactă a lucrurilor şi către un sistem mai precis de semne care să le reprezinte. Metoda experimentală şi formularea matematică sunt expresia acestor năzuinţe, cu un rol hotărîtor în desvoltarea mai nouă a cunoaşterii omeneşti. Drumul acesta a fost însă oare străbătut până la capăt şi spiritul omenesc nu mai are nimic de câştigat în această direcţie? Bergson este departe de a crede acest lucru. Mai cu seamă în ce priveşte cunoaşterea vieţii şi a spiritului, cuvântul alcătueşte încă un obstacol dintre cele mai rezistente. Căci cuvintele sunt făcute să reprezinte lucruri şi nu procese. Aplicate proceselor vieţii şi ale conştiinţei, cuvintele le transformă în lucruri şi le schimbă astfel firea lor adevărată.

Alte neajunsuri se adaugă acestora. Limbajul, observă Bergson, este fapt social. Scopul său este să „transmită ordine sau avertismente". Ceeace limbajul reţine din firea lucrurilor, sunt numai acele proprietăţi ale acestora care permit acţiunea noastră asupra lor. Numai însuşirile obiectelor capabile să provoace reacţiunea noastră imediată sau îndepărtată, se depun în cuvintele limbii. Vom întrebuinţa deci aceleaşi cuvinte oridecâteori lucrurile ne vor comanda aceleaşi reacţii, oricât de mare ar fi altfel deosebirile dintre ele. Nu suntem oare atunci îndreptăţiţi să spunem că limbajul ascunde lucrurile şi că filosofia are îndatorirea să se *elibereze* de cuvânt? In sfârşit, limbajul este

1) La Pensée et le Mouvant, pg. 97.
2) Ibid., pg. 105.
3) Ibid., pg. 101.

gândire în comun, gândire socială. Intocmai ca toate formele de viață ale societății, limbajul manifestă și el o anumită tendință către imobilitate, un oarecare spirit tradiționalist. Societățile au fost oricând și pretutindeni adevărate „insule consolidate în oceanul devenirii" 1). Cuvintele având „un înțeles definit și o valoare convențională relativ fixă", nu este oare firesc ca spiritul critic al științelor să intre în conflict cu ele și nu este just ca filosofia care năzuește către o cunoaștere mai adâncă a procesului universal sa încerce să sfâșie pânza lor nemișcată? Protestul lui Bergson se ridică deci împotriva „substituirii lucrurilor prin concepte" și împotriva „socializării adevărului". In sforțarea de îmbrățișare intuitivă a lucrurilor, este evident că nici Bergson nu se va putea dispensa de ajutorul cuvintelor. El va face însă un apel mai insistent la elementele sensibile ale limbajului și va ști să se ferească de piedicile și insuficiențele lui.

Dar poate obstacolul cel mai de seamă care se așează în calea cunoașterii metafizice este deprinderea inteligenții de a asimila inextensivul cu întinderea, durata cu spațiul. Observația aceasta îi îngădue lui Bergson să adauge în marginea epistemologiei kantiene considerații din cele mai neașteptate și mai ingenioase. Vederea kantiană potrivit căreia inteligența privește lumea exterioară prin prisma unor forme de proveniență internă îi sugerează lui Bergson curioase observații complimentare care intervertesc termenii acestei vederi. Lumea interioară, ni se spune, apare inteligenții în forme împrumutate universului material și extern. Căci chiar dacă formele în care ne reprezentăm lumea din afara eului nostru, ar avea o origină subiectivă, ar fi cu neputință ca materia pe care ele o cuprind să nu le coloreze până la urmă. Inteligența aduce astfel în cunoașterea internă reflexul materiei pe care a manevrat-o mai înainte. Dealtfel, adaugă Bergson, formele de care se folosește spiritul în acțiunea lui de cunoaștere nu pot fi numai produsele lui autonome, ci mai degrabă rezultatele colaborării dintre spiritul care le aplică și materia care le primește. Așa se face că atunci „când încercăm să ne cuprindem pe noi înșine, după ce am întreprins călătoria în lumea exterioară, mâinile noastre nu mai sunt libere" 2). Eul ne apare ca o dependență a spațiului și conținutul lui pare a se despica în tot atâtea stări exterioare unele față

1) Op. cit., pg. 102.
2) Les données immédiates de la conscience, pg. 172.

de altele, aşa cum sunt de fapt obiectele care compun universul spaţial.

Nu e nevoe să insistăm prea mult asupra adevărului că inteligenţa s'a îndreptat mai întâiu către cunoaşterea lumii materiale şi că orientarea ei către intimitatea conştiinţei este o operaţie ulterioară, în care e firesc să întâlnim deprinderile câştigate în primele ei explorări. Alături de toţi pragmatiştii timpului, Bergson recunoaşte în inteligenţă o unealtă a vieţii practice. Finalitatea ei este biologică. Funcţiunile ei sunt adaptate obiectelor materiale cu care avem în fiecare moment de-a face şi prin a căror inextricabilă complicaţie trebue să ne croim un drum. Logica inteligenţii omeneşti este o *logică a solidelor.* Universul care se oferă inteligenţii va fi constituit din obiecte discontinue, între care trec liniile acţiunii noastre asupra lor. „Corpurile brute, observă Bergson, sunt tăiate în stofa naturii de către o *percepţie*, ale cărei foarfece urmează linia de puncte pe care trebue să treacă acţiunea"[1]). Dacă inteligenţa n'ar adopta această atitudine practică şi activă, individualitatea corpurilor n'ar exista pentru spiritul nostru şi procesul universal ne-ar apărea în forma pură a devenirii sale.

Mai multe false probleme ar dispărea în acelaşi timp. Unele din ele privesc caracterul metafizic al lumii, altele propria cunoaştere de sine a conştiinţei, în care, după cum am spus, Bergson întrevede cheia explicaţiei universale. Intreaga metafizică pare a fi fost orientată de iluzia care confundă inextensivul cu întinderea. „Metafizica, scrie Bergson, datează din ziua în care Zenon din Elea a semnalat contradicţiile inerente mişcării şi schimbării, aşa cum inteligenţa şi le reprezintă. Astfel metafizica a ajuns să caute realitatea lucrurilor într'o zonă aşezată deasupra timpului „dincolo de ceeace se mişcă şi se schimbă, în afară deci de ceeace percep simţurile şi conştiinţa noastră"[2]). Se cunosc argumentele lui Zenon menite să dovedească lipsa de realitate a mişcării şi să le înfăţişeze ca o simplă înşelăciune a simţurilor. Un mobil nu se poate mişca între două puncte ale unei traectorii, pentrucă intervalul acesta fiind divizibil la infinit, parcurgerea lui ar avea nevoe de infinitatea de momente a timpului. Achile nu va ajunge niciodată broasca care ar fi pornit înaintea lui. In momentul în care Achile ar atinge punctul în care s'ar găsi broasca, aceasta ar fi avut

1) L'Evolution Créatrice, pg. 12—13.
2) La Pensée et le Mouvant, pg. 15.

timpul să pornească mai departe. Mişcarea nu poate fi deci decât o simplă înşelăciune, pe care raţiunea trebue s'o corecteze restabilind imaginea unui univers imobil. De mai multe ori în cursul lucrărilor sale, Bergson a revenit asupra feluritelor argumente ale lui Zenon împotriva realităţii mişcării. Primele sale obiecţii faţă de acest raţionament arată într'acestea că Zenon asimilează inextensivul cu întinderea, făcând din ambele nişte medii omogene capabile de a fi divizate la infinit. Se confundă cu alte cuvinte traectul cu traectoria, deşi numai aceasta aparţine spaţiului, în timp ce cea dintâi este făcută dintr'o serie de acte simple inextensive şi indivizibile. Se confundă în sfârşit, spaţiul cu timpul, atribuindu-se acestuia calităţile celui dintâiu, în vreme ce el posedă caractere speciale. Nu trebue să uităm niciodată că timpul înţeles ca o linie pe care se înşiră momentele din trecut către viitor este un timp spaţializat, adaptat la forma mediului în care se înscriu acţiunile noastre. Atât interesele noastre, cât şi acele ale ştiinţei, care nu este decât sistematizarea percepţiei comune şi opera inteligenţei practice, menţin reprezentarea timpului spaţializat. Numai timpul spaţializat al calendarului, al cronologiilor şi al ecuaţiilor mecanicei permite orientarea în mediul lui şi acţiunea de a-l măsura. Ne putem întreba însă dacă în acelaşi chip va stărui să-şi reprezinte timpul, fiinţa eliberată de presiunea amintitelor interese? Până a răspunde acestei întrebări, să reţinem profundă critică a lui Bergson, care eliberează inteligenţa omenească de una din iluziile ei cele mai înrădăcinate [1]).

Am spus că secole de-a rândul icoana intelectuală a lumii a rămas debitoare metafizicii eleate a imobilităţii, care pornind dela o concepţie adulterată a timpului şi mişcării, a ajuns să le elimine până la urmă. Veacul al XIX-lea a reintrodus factorul timpului şi al mişcării în chipul ei de a înţelege universul. Felurile în care a făcut-o nu-l mulţumesc însă pe Bergson. Căci fie că mişcarea presupusă a produce aspectele variate ale naturii şi mai cu seamă formele pe care le iau speţele

1) Examinând teoria relativităţii a lui Albert Einstein, Bergson a avut ocazia să verifice din nou ingenioasele sale vederi asupra timpului. Timpul în concepţia lui Einstein, ne spune Bergson este şi el un timp spaţializat. Altfel, Einstein n'ar fi putut afirma că timpul nu este acelaşi pentru două sisteme materiale care nu comunică între ele. Aşa zisa relativitate a timpului nu este decât efectul solidarizării lui cu materia spaţială. Tot astfel, ideia unui mediu cu patru dimensiuni, în care timpul este a patra dimensiune, nu este decât rezultatul asocierii unui spaţiu omogen cu un timp spaţializat. (Vd. *H. Bergson*, Durée et Simultaneité, À propos de la thèorie d'Einstein. 1922).

vegetale şi animale, a fost înţeleasă ca execuţia finalistă a unui plan de ansamblu sau ca rezultatul jocului mecanic al unor elemente preexistente, analogia folosită a fost totdeauna munca omului. Omul practic a fost atât pentru finalişti cât şi pentru mecanicişti adevărata măsură a lucrurilor. Căci numai omul care întocmeşte un lucru, şi-l reprezintă mai întâi în totalitatea lui ca pe un model care coordonează între ele gesturile fabricaţiei şi îl recompune apoi din feluritele elemente materiale care îi stau la dispoziţie. Natura nu procedează însă astfel şi nici acea virtute a naturii în om, care alcătueşte puterea lui de creaţie artistică. Natura şi arta nu procedează nici pe cale finalistă nici pe cale mecanicistă, în niciuna din modalităţile acestea care sunt deopotrivă antropomorfice. Gestul creator al naturii este simplu şi indivizibil. El nu aparţine spaţiului, ci mediului inextensiv al duratei. Evident, ştiinţa pozitivă a trebuit să consimtă la această nouă confuzie a inextensivului cu întinderea. Căci, observă Bergson, „obiectul ştiinţei pozitive nu este de a revela fondul lucrurilor, ci mijlocul de a lucra asupra lor. Cum însă fizica şi himia sunt ştiinţe înaintate şi cum materia vie nu se supune acţiunii noastre, decât în măsura în care o putem trata prin procedeele fizicei şi himiei, organizaţia vieţii nu va deveni studiabilă ştienţificeşte decât în măsura în care corpul organic va fi asimilat cu o maşină. Celulele vor fi piesele maşinei, organismul va fi totalitatea lor. Şi lucrările elementare care au organizat părţile, vor fi socotite drept elementele reale ale acţiunii căreia i se datoreşte totalul. Iată punctul de vedere al ştiinţei" [1]). Dacă însă ştiinţa pozitivă a fost îndreptăţită să înţeleagă productivitatea naturii prin analogie cu munca omului şi să asimileze astfel creaţia inextensivă cu acţiunea care se desfăşoară în spaţiu şi manipulează obiecte materiale, cunoştinţa desinteresată a lucrurilor care este filosofia trebue să evite aceste confuzii. Marele sistem evoluţionist al lui Spencer n'a ştiut însă s'o facă. Căci „artificiul obicinuit al metodei lui Spencer consistă a reconstitui evoluţia cu fragmentele evoluatului" [2]). Fie că este vorba de evoluţia în lumea materială, fie că este vorba de evoluţia spiritului, Spencer o prezintă deopotrivă ca o „integrare de mici corpuri solide sau de acte reflexe elementare" dispensându-se să aprofundeze natura procesului însuşi care se desfăşoară între aceşti termeni,

1) L'Evolution créatrice. pg. 101.
2) Op. cit., pg. 393.

izolaţi oarecum arbitrar din marea pânză mişcătoare a realului şi care constituie „evoluţia" propriu zisă.

Aceiaşi eroare, denunţată până acum de atâtea ori, stă şi la originea încercării de a măsura stările sufleteşti, pentru a introduce exactitatea matematică şi în domeniul psihologiei. Analiza ne dovedeşte însă că întreprinderea aceasta nu este cu putinţă. In adevăr, măsura este expresia raportului dintre două cantităţi. Spunem, de pildă, că un corp este mai mare decât altul, atunci când cel din urmă poate fi cuprins de două sau de mai multe ori în cel dintâiu. Măsura presupune un conţinut şi un cadru care îl conţine. Operaţia măsurătorii implică relaţiuni de spaţiu. Cum vor putea fi măsurate deci stările sufleteşti, când ele nu aparţin spaţiului? Dacă vorbim totuşi de intensitatea stărilor noastre sufleteşti, lucrul provine din faptul că sub deosebirea lor pur calitativă ne reprezentăm numărul şi mărimea cauzelor obiective care le-au produs. Nu este aceasta însă o nouă formă a confuziei dintre inextensiv şi întindere? Cel puţin dacă în toate împrejurările în care apreciem aşa numita intensitate a stărilor psihice, am putea să stabilim cantitatea mensurabilă a agenţilor materiali şi externi. Putem însă atribui unei diferenţe cantitative externe faptul că tabloul unui mare pictor ne vorbeşte mai puternic decât firma unui magazin? S'ar putea spune că o intensitate psihică superioară corespunde unei activităţi nervoase mai considerabile. Sensaţia de efort creşte, de pildă, în acelaşi timp cu întinderea massei musculare câştigate de influxul nervos. Totuşi, conştiinţa înregistrează în trecerea dela un efort mai mic la unul mai mare, o deosebire de calitate, nu una de mărime. Cu atât mai mult atunci când este vorba de intensitatea felurită a două sentimente, ceeace conştiinţa reflectă este chipul în care ele ajung să ne stăpânească în adâncime şi să ne coloreze întreaga viaţă sufletească. „In bucuria supremă, scrie Bergson, percepţiile şi amintirile noastre dobândesc o calitate care nu se poate defini, comparabile cu căldura sau lumina. Această calitate este atât de nouă, că, în anumite momente, resimţim ca un fel de uimire că existăm" [1]). Intensitatea sentimentului înseamnă în aceste condiţii o calitate specială a lui. S'ar putea crede într'acestea că stările care sunt mai nemijlocit legate de excitaţiile care le produc, adică sensaţiile elementare, pot fi totuşi măsurate. Psihofizicieni ca Weber şi Fechner au propus formule dintre cele

1) Les données immédiates de la conscience, p. 8.

mai ingenioase pentru a exprima raportul dintre excitaţie şi sensaţie. Fără a-l urmări pe Bergson în discuţia aprofundată a acestor formule, reţinem totuşi esenţialul obiecţiilor lui, observând că ecuaţiile stabilite în aceste ocazii interpretează prin simboluri cantitative deosebiri pur calitative. Intre două sensaţii, între cari conştiinţa percepe o diferenţă de intensitate, psihofizicienii presupun un număr de sensaţii din ce în ce mai puternice. Nu este însă adevărat că o sensaţie mai puternică de lumină sau de temperatură este produsă prin însumarea unor sensaţii mai slabe din aceiaşi categorie. Sensaţiile sunt stări simple. Niciodată conştiinţa nu reflectează sensaţiile ca pe produsul adiţiunii unor stări anterioare, de o intensitate inferioară. Când constatăm o creştere a intensităţii, n'avem de-a face decât cu succesiunea a două stări calitative pe care psihofizica cedând iluziei care asimilează inextensivul cu întinderea, o interpretează ca pe succesiunea a două mărimi. Se cuvine a lupta însă şi în această împrejurare împotriva iluziei comune, pentru a ajunge la o înţelegere mai justă a vieţii sufleteşti.

In sfârşit, aceiaşi eroare curentă se regăseşte şi la baza teoriilor psiho-fiziologice pe care Bergson le-a denunţat odată drept adevărate „paralogisme". Se ştie că potrivit acestor teorii, stările sufleteşti sunt efectul anumitor modificări cerebrale sau că ele aparţin unor serii independente de evenimente, care corespund însă în fiecare din punctele lor. Oricare ar fi forma pe care au luat-o teoriile psiho-fiziologice, ele se întemeiază deopotrivă pe ipoteza că între creer şi conştiinţă există un *paralelism* continuu. Dacă lucrul este adevărat, progresul ştiinţei ne-ar putea înzestra cu facultatea de a putea cunoaşte stările care traversează conştiinţa unui ins observând modificările celulare ale creerului său. In anumite cercuri savante, chipul acesta de a-şi reprezenta relaţia dintre corp şi suflet trece drept o achiziţie a ştiinţei, în timp ce Bergson recunoaşte în ea numai o discutabilă ipoteză metafizică. Originile ei stau în filosofia lui Descartes, apărută în momentul în care marile descoperiri ale unui Kepler şi Galilei, la sfârşitul Renaşterii, justificau speranţa de a putea obţine o icoană mecanicistă a lumii, în care evenimentele ei să se angreneze după riguroase legi matematice. Omul însuşi nu putea fi decât o simplă piesă a acestui mecanism şi sufletului său, care n'ar fi putut aduce vreo schimbare în ceeace era mai dinainte determinat, nu-i rămânea decât să traducă în valori intelectuale şi afective ceeace

corpul său executa în planul întinderii. Asimilarea legitimă a întinderii cu inextensivul apare, aşa dar, încă dela începuturile filosofiei moderne. Dacă Descartes n'a tras ultimele consecinţe ale acestui mod de a vedea, lucrul se datoreşte, ne spune Bergson, simţului său pentru realităţi, care îl făcea să renunţe la ultima rigoare a sistemului, pentru a rezerva un oarecare loc libertăţii voinţii. Desvoltarea punctului de vedere trebuia să elimine însă excepţiile de bun simţ ale lui Descartes şi astfel metafizicele ulterioare, acele ale unui Leibniz şi Spinoza, apoi teoriile medicilor filosofi ai veacului al XVIII-lea, consolidară definitiv prejudecata psiho-fisiologică, potrivit căreia creerul este cauza sau depozitara stărilor sufleteşti.

Bergson nu se gândeşte nici decum să nege legătura strânsă dintre stările conştiinţei şi acele ale creerului sau chiar ale întregului corp. Experienţa ne dovedeşte, fără putinţa vreunei îndoeli, că intoxicaţiile influenţează sensibilitatea şi voinţa noastră, că în anumite cazuri de alienaţie mentală se pot constata leziuni ale creerului, că funcţiunea motrice a braţelor şi a picioarelor, a feţei şi a limbei este legată de aşa numita „zonă rolandică", aşezată între lobul frontal şi parietal, că articulaţia cuvintelor devine imposibilă dacă vreun neajuns atinge a treia circumvoluţie frontală stângă, ş. a. m. d.. Toate aceste şi multe alte descoperiri ale fiziologiei moderne au fost făcute posibile de către ipoteza metafizică a paralelismului psiho-fiziologic, care nu rămâne însă mai puţin eronată. Căci a spune că stările sau funcţiunile sufleteşti sunt depozitate undeva în materia cerebrală. aşa cum afirmă teoria „localizărilor", înseamnă a le atribui o existenţă spaţială, ceeace este incontestabil o eroare. Stările şi funcţiunile sufleteşti aparţin inextensivului, nu întinderii. Dar admiţând chiar analogia destul de grosolană, cu placa fotografică sau cu discul fonografic, după care impresiunile pe care creerul le primeşte se imprimă în substanţa lui şi sunt gata oricând să se reproducă evocând stările sufleteşti corespunzătoare, mari dificultăţi teoretice ne ies în cale. Căci dela unul şi acelaşi obiect primim multe şi variate impresii, după unghiul şi lumina în care îl privim, după forma, dimensiunea şi coloarea în care ni s'a prezentat. Care din aceste imagini se imprimă în creer şi care din ele se reproduce? Este totuşi evident că atunci când cuget la un lucru sau la o persoană, conştiinţa îmi oferă o imagine unică, care înlocueşte şi reprezintă miile de imagini felurite pe care le-am primit dela acea persoană sau dela acel lucru. Operaţia care are loc în această

împrejurare trebue să fie deci mai complicată decât reproducerile unei impresii înregistrate mecanic. Dacă apoi teoria localizărilor ar fi adevărată, cum se explică faptul semnalat de psihopatologie, că atunci când un bolnav pierde unele din amintirile sale vizuale sau auditive, funcţiunea văzului sau a auzului rămâne neatinsă? Ar fi oare cu putinţă lucrul acesta dacă amintirile s'ar păstra în centrele cerebrale de care atârnă percepţia şi a căror reactivare determină reapariţia lor? La acelaşi rezultat ajungem dacă examinăm mai atent datele pe care ni le pune la dispoziţie cercetarea modernă a afasiilor, adică a pierderii amintirii cuvintelor. In bolile acestea, care se însoţesc cu leziuni cerebrale dintre cele mai grave, alterarea sau distrugerea materiei cerebrale ar trebui să facă imposibilă amintirea unui cuvânt pierdut, dacă amintirea n'ar fi decât reproducerea mecanică a unei impresiuni reţinută de creer. Se întâmplă însă că uneori, stăpânit de o emoţie puternică, bolnavul pronunţă cuvântul, pe care memoria sa părea a-l fi pierdut. Nu este aci o dovadă că nu creerul păstrează amintirea cuvintelor?

Intreaga demonstraţie pe care o întreprinde Bergson în lucrarea *Matière et Mémoire* tinde să probeze existenţa sufletului, ca o realitate autonomă, deşi în relaţie cu corpul. Relaţia aceasta nu este însă o echivalenţă. Viaţa conştiinţei nu este traducerea proceselor care se petrec în creer. Intre conştiinţă şi creer nu există corespondenţă, adaptarea uneia la formele celuilalt, ci numai o anumită solidaritate. In acelaşi fel, observă Bergson, haina este solidară cu cuiul de care spânzură, fără ca pentru acest motiv să spunem că-i corespunde, că reproduce detaliul său, că între ele este vreun raport dela cauză la efect sau chiar că sunt unul şi acelaşi lucru exprimat în două versiuni deosebite. Relaţia dintre suflet şi creer trebue altfel înţeleasă decât în teoria paralelismului psihofiziologic. Creerul, ne spune Bergson, este organul care permite conştiinţei să reacţioneze în împrejurările practice ale vieţii. Dacă am putea pătrunde în interiorul unui creer care lucrează, n'am găsi urma materială a sensaţiilor, sentimentelor sau ideilor, ci acel acompaniament motor al conştiinţei, suma tuturor acelor gesturi actuale sau virtuale care îngădue zestrei noastre spirituale să intervie oridecâteori nevoia practică o cere. Actele acestea, care nu sunt decât „un fel de proecţie simplificată a cugetării în spaţiu", devin sensibile oridecâteori neputându-ne aminti un cuvânt, pronunţăm pe rând toate literile alfabetului până când una

din ele provoacă tocmai atitudinea activă de care spiritul are nevoe şi care atrage şi restul cuvântului căutat. Atitudinea aceasta este fapta creerului. Ceeace se petrece în el este pantomima gândirii. Din această pricină, în afasiile progresive, adică în acele determinate de o ramoliţie treptată a substanţei cerebrale, ceeace bolnavul pierde mai întâi sunt substantivele comune, apoi adjectivele, în sfârşit verbele. Verbele alcătuesc deci stratul cel mai rezistent al amintirilor noastre, pentrucă ele denumesc acţiuni şi acestea pot fi mimate. In măsura în care celelalte părţi de cuvânt se lasă mai puţin jucate, afasia care nu reprezintă altceva decât o alterare a funcţiunii motrice a creerului, le câştigă mai repede. S'ar putea spune că „activitatea cerebrală este faţă de activitatea mentală ceeace mişcările de baston ale şefului de orhestră sunt faţă de simfonia pe care o conduce. Simfonia depăşeşte în toate direcţiile mişcările care o scandează, după cum viaţa spiritului se revarsă peste viaţa cerebrală"[1]). Depăşind corpul, putem spune că sufletul se bucură de o neatârnare care îngădue ipoteza supravieţuirii lui. Chemat în anul 1913 la preşedinţia renumitei „Society for psychical Research" din Londra, Bergson a întărit prin mărturia sa, sprijinită de o îndelungată şi adâncă cercetare, ideea nemuririi sufletului, în care umanitatea recunoaşte una din speranţele ei cele mai scumpe.

*

Analiza întreprinsă până acum ne-a arătat că pentru a ajunge la cunoştinţa metafizică a realului, spiritul trebue să evite deopotrivă iluziile cuprinse în structura limbajului, ca şi acelea care rezultă din tendinţa de a asimila inextensivul cu întinderea. Funcţiunile intelectuale ale spiritului nu numai că nu ocolesc aceste iluzii, ci le adoptă cu multă hotărîre, întrucât numai ele permit acea acţiune asupra materiei, în care trebue să recunoaştem finalitatea esenţială a inteligenţii. Chemată să favorizeze orientarea noastră în mijlocul universului material şi să înlesnească manevrarea acestuia, prin fabricarea uneltelor de care atât conservarea cât şi întinderea stăpânirii noastre asupra naturii are nevoe, inteligenţa descompune lumea în *lucruri* separate şi inerte, pe care voinţa practică le poate recompune prin juxtapunere. Inteligenţa nu reţine apoi din lucruri decât ceeace în ele este permanent, adică ceeace în re-

1) L'âme et le corps, în vol. L'Energie spirituelle, pg. 50.

lația cu ele poate trezi aceiași reacție utilă. Gândind pentru a acționa, inteligența trebue să prevadă și prevederea nu e cu putință decât într'o lume în care lucrurile se repetă, în care similitudinele precumpănesc asupra deosebirilor. Inteligența se mișcă astfel într'un univers al identității, în care creațiunea însăși nu înseamnă altceva decât reproducerea unui model anterior, sau coordonarea în întreguri noui a unor elemente cunoscute mai dinainte [1]). Dar pentru a ajunge la acest rezultat, inteligența trebue să elimine din chipul în care răsfrânge realitatea, atât aspectele ei individuale și ireductibile, cât și procesele ei pur calitative și inextensive. Razele inteligenții transformă toate aspectele realului în lucruri imobile, tăiate în stofa întinderii omogene și divizibile. Am văzut care sunt efectele acestor tendințe inerente inteligenții, asupra modului ei de a-și reprezenta procesul universal, viața sufletului și relația lui cu creerul. Observația internă cea mai adâncă, aceea care ne procură experiența nemijlocită a timpului și a mișcării, ca și unele date ale științei, contrazic deopotrivă concluziile inteligenții atât în ceeace privește procesul universal în afară de noi, cât și acela al conștiinței înlăuntrul nostru. Pentru a dobândi însă o cunoștință mai adecuată acestora, liberă de injoncțiunile acțiunii, este nevoe de o altă metodă decât aceea a inteligenții. Această metodă nouă este intuiția.

Bergson ne-a mărturisit odată șovăirile lui atunci când a fost vorba să aleagă un termen care să denumească această cunoștință supra-intelectuală, capabilă să străbată până la adâncimea metafizică a lucrurilor. Termenul de „intuiție" a mai fost întrebuințat în istoria filosofiei, cu accepțiunea de metodă opusă inteligenții. Un Schelling și un Schopenhauer, conformându-se direcției tradiționale a metafizicei, socoteau însă că de vreme ce inteligența operează în timp, intuiția trebue să se ridice deasupra lui, până la acele esențe eterne și imuabile, pe care le-au numit Eu, Idee sau Voință. Neposedând o representare adecuată a timpului, liberă de orice amintire spațială, ei nu puteau înțelege că inteligența nu numai că nu operează în timp, dar că îl elimină cu fiecare act al ei și că perspectiva deschisă asupra eternității prelungește de fapt unghiul propriu inteligenții practice. „Pentru a trece, scrie Bergson, dela intelecție la viziune, dela relativ la absolut, nu este nevoe să ieșim din timp; trebue dimpotrivă să ne reașezăm

1) L'Evolution créatrice, pag. 49.

în durată și să cuprindem realitatea în mobilitatea care îi constitue esența"[1]). Intuiția devine astfel o cunoaștere a realității *sub specie durationis*, opusă acelei cunoașteri *sub specie aeternitatis* în care Spinoza rezuma tendința statornică a metafizicei tradiționale. Obiectul ei imediat este durata interioară, de unde aria în care se poate aplica se lărgește până la procesul de invenție continuă care alcătuește desvoltarea vieții pe pământ și până la întreaga fluență a realului. Dar despre acestea nu ne vom putea ocupa decât după ce, lămurindu-ne cu privire la natura instrumentului care ni se propune, vom putea arăta și aspectele care se lasă câștigate cu ajutorul lui.

Iată însă că precizarea naturii intuiției este o operație dintre cele mai delicate. Sensurile ei sunt multiple. Harold Höffding[2]) a distins patru asemenea înțelesuri, ca și Julien Benda[3]), într'o scriere cu caracter polemic. Amintind analiza lui Höffding, Bergson a ținut să observe că multiplicitatea de înțelesuri pe care și-o asumă termenul de intuiție în filosofia sa, este un fapt cu totul natural, dacă ne gândim că fiind o facultate contrarie inteligenții este explicabilă rezistența pe care ea o opune sistematizării intelectuale[4]). Vederile pe care le obținem asupra intuiției, observă Bergson, vor fi în chip fatal multiple și complimentare, nu echivalente. Să urmărim deci accepțiunile care completează treptat noțiunea intuiției, ținându-ne cât mai strâns de texte.

Intuiția înseamnă, în primul rând, cunoștință directă, experiență nemijlocită și absolută. Cu acest înțeles este folosit termenul încă din 1896, într'una din paginile scrierii despre *Materie și Memorie*. După ce examinează valoarea filosofică a teoriilor empiriste și dogmatice, arătând ce este șubred în ele, Bergson se întreabă dacă nu există cumva o altă metodă capabilă să ne procure o cunoștință nemijlocită și absolută a realului. Empirismul consideră, în adevăr, lucrurile prin prisma pe care i-o impun convențiile limbajului și nevoile acțiunii, dispensându-se de „contactul imediat al spiritului cu obiectul său". Dogmatismul încearcă îndrăznețe sinteze, care pierzând însă contactul cu *intuiția* lucrurilor, ajunge la forme arbitrare și contradictorii. Ambele metode sunt sortite să sfârșească în negațiunile filosofiei critice, care „socotește că orice cunoștință

1) La Pensée et le Mouvant, pg 34.
2) La Philosophie de Bergson. Exposé et Critique, tr. fr. 1916.
3) Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité, 1913.
4) La Pensée et le Mouvant, pag. 38.

este relativă şi că adâncul lucrurilor rămâne inaccesibil spiritului". Noua metodă propusă într'acestea de Bergson consistă într'o cunoaştere care desfăcându-se de vălurile amintite, obţine un contact direct cu realul şi de o valoare absolută. „Neputinţa raţiunii speculative, scrie Bergson, astfel precum Kant a demonstrat-o, nu este poate, în fond, decât neputinţa unei inteligenţe aservite anumitor necesităţi ale vieţii corporale şi exercitate asupra unei materii pe care a trebuit s'o desorganizăm pentru satisfacerea nevoilor noastre. Cunoştinţa noastră despre lucruri poate că nu este însă dependentă de structura fundamentală a spiritului nostru, ci numai de habitudinile sale superficiale şi dobândite, adică de forma contingentă pe care o deţine dela funcţiunile corporale şi de la nevoile inferioare. Relativitatea cunoştinţei nu va fi în cazul acesta definitivă. Desfăcând ceeace nevoile au făcut, vom restabili intuiţia în puritatea sa primară şi vom relua contact cu realul" [1]). Speranţa aceasta a fost de atunci necontenit întreţinută şi adeseori confirmată.

Caracterul absolut şi nemijlocit al cunoştinţei intuitive a fost subliniat de Bergson de nenumărate ori. Există, scrie Bergson în importanta sa *Introducere în Metafizică*, „două moduri profund diferite de a cunoaşte un lucru". Primul implică învârtirea în jurul lucrului; cel de-al douilea pătrunderea în el. Primul atârnă de punctul de vedere în care ne aşezăm şi de simbolurile prin care ne exprimăm. Cel de-al douilea nu aderă la niciun punct de vedere şi nu se sprijină pe niciun simbol. Despre primul fel de cunoaştere spunem că se opreşte la *relativ;* despre cel de-al douilea, acolo unde este posibil, afirmăm că atinge *absolutul*" [2]). Inteligenţa cunoaşte prin *simboluri*, adică prin forme care se substitue realităţii şi o reprezintă, pentrucă, după cum am arătat, traduce inextensivul în întindere, calitatea în cantitate, mişcarea într'o succesiune de etape imobile. Intuiţia renunţă la toate aceste transfigurări, care ne duc departe de firea adevărată a realului. Ea cunoaşte direct; iar opera ei, care este metafizica, poate fi cu bune cuvinte definită drept „ştiinţa care se dispensează de simboluri". Ea este şi cunoştinţa care atinge absolutul, de oarece obiectul ei nu mai e corelativ nici cu o formă determinată a spiritului şi nici cu punctul de vedere, totdeauna mărginit, din care îl privim.

1) Matière et Mémoire, pg. 203.
2) Introduction à la Métaphysique, în vol. La Pensée et le Mouvant pag. 102.

La drept vorbind, pentru cine examinează cu oarecare atenţie aceste doctrine, stabilirea caracterului absolut al cunoştinţei intuitive nu merge deocamdată fără oarecari dificultăţi. Căci dacă e adevărat că obiectul pe care îl cuprinde intuiţia nu mai este corelativ cu forma practică a spiritului nostru, el nu e mai puţin introdus în forma relaţiei subiect-obiect şi, ca atare, nu ni se poate destăinui chiar în realitatea lui absolută.

Poate pentru a evita aceste obstacole teoretice, pe care dealtfel nu le-a mărturisit vreodată, Bergson introduce în felul său de a defini intuiţia, o notă care lipsea din primele sale formulări. Astfel în textul pe care l-am împrumutat operii *Materie şi Memorie*, intuiţia nu era înfăţişată stabilind un *contact* cu realul, o operaţie în care spiritul rămâne exterior acestui real. Bergson a înţeles că dacă spiritul rămâne exterior obiectului, atunci legătura dintre ele ia forma unei relaţii şi cunoştinţa nu mai poate fi absolută. Din această pricină, începând cu *Introducerea în Metafizică* şi apoi în texte mai noui, intuiţia n'a mai fost înfăţişată ca un contact, oricât de nemijlocit, cu lucrurile, ci ca o pătrundere în miezul lor, ca o operaţie care strâmtează până la zero distanţa dintre subiect şi obiect, ca un act de *simpatie*. „Numim intuiţie, scrie Bergson, simpatia prin care cineva se transportă în interiorul unui obiect..." [1]). „Regula ştiinţei, citim în altă parte, este aceea propusă de Bacon: a asculta pentru a comanda, dar filosoful nici nu ascultă, nici nu comandă; el încearcă să simpatizeze" [2]). In fine, poate mai puţin categoric: „Intuiţia înseamnă conştiinţă, dar conştiinţă imediată, viziune care abia se distinge de obiectul văzut, cunoştinţa care este contact şi chiar coincidenţă" [3]). Nu este cu neputinţă a nu observa în această din urmă formulă oarecare şovăire, explicabilă prin faptul că, pentru Bergson, simpatie înseamnă fuziune completă între subiect şi obiect. Fuziunea completă, idealul misticului în aspiraţia lui de a se pierde în sânul Divinităţii, ar aduce însă stingerea conştiinţei şi intuiţia ar deveni atunci un problematic instrument de cunoaştere. Poate cu referire la învinuirile care i s'au adus uneori lui Bergson, de pildă de un J. Benda, că metoda sa sfârşeşte în trăire şi nu în cunoaştere, apar în rândurile reproduse acel „abia" sau

1) Introduction à la Metaphysique, în vol, La Pensée et le Mouvant pag, 205.
2) Ibid., pg. 158.
3) La Pensée et le Mouvant, pag. 35—36.

acel „chiar" al nehotărîrii. Este sigur într'acestea că dacă Bergson ar fi aderat la acea concepţie mai nouă, reprezentată de un Scheler, după care simpatia nu e nicidecum fuziune, ci cunoaştere şi atracţie a eterogenelor, şovăirea sa nu s'ar fi produs. Intuiţia şi simpatia pot fi cu toată hotărîrea identificate. Nu sunt, în adevăr, simpatia încercată pentru anumite persoane sau forma ei negativă, care este antipatia, exemplele cele mai curente pe care le putem aduce despre realitatea intuiţiei? Şi rolul hotărîtor pe care îl au aceste impresiuni subite şi nerezonate în relaţiile noastre, nu dovedeşte oare că intuiţia nu este numai o metodă a metafizicei, dar şi o putere a vieţii practice?

Caracterele intuiţiei semnalate până acum privesc fie modul ei de a proceda, fie valoarea ei. Intr'acestea, intuiţia poate fi caracterizată şi prin natura obiectului pe care îl cuprinde. Acest obiect este durata. „A gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată"[1]). Operaţia nu este scutită de serioase piedici. Inteligenţa, „gândeşte durata prin intermediul imobilităţii". Din această pricină, „este necesar să ne instalăm în durată dintr'odată"[2]). Este ceeace face intuiţia. De care durată este însă vorba? Unele texte vorbesc numai despre durata internă a conştiinţei: „Intuiţia este ceeace atinge spiritul, durata, schimbarea pură"[3]). Se adaugă totuşi că, pornind dela realitatea mobilă a conştiinţei, spiritul atinge fluenţa universală. Intuiţia devine atunci „cunoştinţa intimă a spiritului prin spirit şi în chip subsidiar, cunoştinţa a ceeace este esenţial în materie"[4]). Se poate, în adevăr, afirma că „sondând în propria sa profunzime, spiritul pătrunde mai departe în interiorul materiei, al vieţii, al realităţii în genere"[5]). Imprejurare cu totul explicabilă, dacă ne gândim că participând prin toată organizarea fiinţei noastre la viaţa şi materia universului, este firesc atunci ca „descinzând în punctul cel mai ascuns al fiinţei noastre să aflăm taina lumei întregi". Tot atâtea observaţii care completează fisionomia filosofiei bergsoniene cu interesante accente realiste.

Dar intuiţia cuprinde nu numai mobilitatea realului înlăuntru şi în afară de noi, dar şi aspectul absolut individual

1) La Pensée et le Mouvant, pag. 38.
2) L'Evolution Créatrice, pag. 323.
3) La Pensée et le Mouvant, pag. 37.
4) Introduction à la Metaphysique, nota din 1934, op. cit., pag. 244.
5) L'intuition philosophique, 1911, în vol. La Pensée et le Mouvant, pag. 156.

al lucrurilor. Am insistat destul asupra faptului că inteligența poate îndeplini același serviciu, aplicată precum este, în nevoia ei de a folosi lucrurile, către înfățișările lor permanente, repetabile și previzibile. Dimpotrivă, transportându-ne în interiorul obiectelor, intuiția „ne face să coincidem cu ceeace este în ele unic și, prin urmare, inexprimabil" [1]). Din acest punct de vedere, intuiția este opusă operației intelectuale a analizei, care constă în reducerea obiectului întâlnit în experiență la elemente cunoscute mai dinainte și care ajunge, pentru a folosi formula paradoxală a lui Bergson, „la exprimarea unui lucru în funcțiune de ceeace nu este el". Intuiția individualizatoare a filosofiei este pregătită de intuiția individualizatoare a artei. Este chiar probabil că speculând asupra problemei estetice în *Le Rire*, 1900, unde alături de o teorie a comicului, se pronunță considerații luminoase asupra artei în genere, a ajuns Bergson să precizeze funcțiunea de cunoaștere a artei, întrevăzând-o „într'un mod mai virginal de a vedea, auzi sau gândi", opus modului inteligenții, căreia, „individualitatea îi scapă" [2]). Juxtapunerea intuiției filosofice cu intuiția artistică este, după cum am amintit și altădată, unul din motivele cele mai statornice ale cugetării bergsoniene și acela care îi împrumută o coloratură estetic romantică. Toate scrierile sale închinate studiului intuiției îl reiau, adăugând într'un rând specificarea că intuiția filosofică are asupra celei artistice, care nu este dată decât unora și în anumite momente, netăgăduita superioritate de a putea fi la îndemâna tuturor și oricând. Prin intuiția filosofică, omenirea își poate pregăti un viitor în care toate lucrurile din noi și din afară de noi s'ar îmbogăți cu o viață și un relief, imposibile de obținut atâta vreme cât ne stăpânește atitudinea interesată, aplecată spre lucruri de cumplitul jug al nevoii [3]). Este aci o profeție, care conține și un îndemn către o viață spirituală mai autonomă, în privirile căreia universul s'ar îmbogăți cu mari valori de frumusețe și prospețime. O umanitate eliberată într'o lume mai frumoasă este speranța care se aprinde din meditația acestor pagini grele de înțeles.

Judecată însă din punct de vedere sistematic, ne este cu neputință a nu observa că între intuiția concepută drept cunoaștere a duratei și intuiția înțeleasă drept cunoaștere a individualității există o divergență, pe care nu ni se pare că Bergson a

1) Introduction à la Metaphysique, op. cit., pag. 205,
2) Le Rire, pg. 157—8.
3) L'Intuition philosophique, op. cit., pag. 161—2.

isbutit s'o unifice vreodată. N'am aflat oare mai înainte că individualitatea obiectelor apare numai inteligenţii care divide şi contur ează, în vederea acţiunii? „Suprimaţi această acţiune, ne invită Bergson, şi odată cu aceasta ştergeţi cărările pe care percepţia le desemnează în încâlcirea realului, în acelaşi moment individualitatea s'ar resorbi în interacţiunea universală care este, fără îndoială, realitatea însăşi" [1]). In astfel de condiţii, înţelegem că intuiţia, care urmează o cale opusă percepţiei intelectuale, poate deveni cunoştinţă a fluctuaţiei cosmice, dar nu a individualităţii obiectelor, pe care nu ni le putem închipui altfel, în spiritul filosofiei expuse aci, decât ca pe nişte produse ale tendinţei intelectuale de-a divide şi contura. Dacă există însă vreo posibilitate de a concilia cele două accepţiuni ale intuiţiei, Bergson n'a pus-o niciodată în lumină. Implinirea acestei lacune este o sarcină pe care trebue să şi-o asume desvoltarea ulterioară a bergsonismului.

Intuiţia nu este o metodă pe care Bergson a găsit-o şi a aplicat-o pentru întâia oară. Activă în relaţiile practice dintre oameni şi alcătuind fondul însuşi al înzestrării artistice, ea a fost în toate timpurile puterea animatoare a sistemelor filosofice. In comunicarea făcută Congresului de filosofie din Bologna, în 1911, Bergson a insistat asupra acestui din urmă fapt cu multă stăruinţă. Reluând într'o altă ordine consideraţiile cuprinse în acest text capital, am putea spune că în orice sistem filosofic se pot distinge trei aspecte felurite: 1) un aspect constructiv, lucrarea de ordonare a unei multiplicităţi de elemente într'un întreg arhitectonic, 2) ideile filosofice anterioare şi datele ştiinţei contemporane pe care gânditorul le introduce în sinteza sa, 3) o anumită intuiţie simplă despre natura lucrurilor, care se exprimă în termenii epocii sau ai tradiţiei şi care alcătueşte puterea vie capabilă de a-i ţine laolaltă şi a-i constitui într'un întreg. Intuiţia se găseşte deci la baza oricărui sistem filosofic, ca un impuls deopotrivă cu acela care, „în viaţa embrionară determină diviziunea unei celule primitive în celule divizibile la rândul lor, până în momentul în care organismul complet este format" [2]). Această intuiţie fundamentală, sământa care conţine virtualmente întregul, pare a nu fi cu ceva deosebită, într'atât termenii întrebuinţaţi de Bergson pentru a o caracteriza sunt asemănători, cu aşa numita *schemă dinamică*.

1) L'Evolution Créatrice, pag. 12.
2) L'Intuition philosophique, op. cit., pag. 152–3.

Existența acesteia devine sensibilă în experiența persoanei care pregătindu-se să redacteze un text, după ce a adunat notele și stăpânește întreaga informație a subiectului, mai are nevoe să nimerească acea atitudine activă, acea impulsie fericită în care se află oarecum prefigurată toată lucrarea viitoare[1]). Intreaga operație a invenției, în lucrările filosofice ca și în oricare altă lucrare intelectuală, constă în convertirea acestui simplu punct de forță, de reprezentări implicite și simultane, într'o succesiune de elemente. Filosofia execută procesul folosind ideile și datele mai vechi și mai noui ale științei. Bergson admite că această explicitare în planul succesivului nu este niciodată completă și satisfăcătoare, de oarece intuiția care urmează să fie explicitată este în sine ceva inefabil. ,,Punctul acesta, spune el, este ceva atât de simplu, de infinit și extraordinar de simplu, încât filosoful neisbutind niciodată să-l exprime a trebuit să se ocupe de el toată viața. Toată complexitatea doctrinei sale provine deci din incomensurabilitatea dintre intuiția sa simplă și mijloacele de care dispune pentru a o exprima"[2]). Aceste mijloace sunt ideile și faptele puse în lumină de cercetarea timpului, dar care în raport cu intuiția esențială pe care ele o servesc trebuesc privite ca niște elemente adventice. Astfel, chiar dacă materialul de idei și fapte pe care filosoful le găsește la îndemână ar fi fost altele, sistemul său n'ar fi variat în semnificația lui cea mai adâncă. Filosofia unui Spinoza ar fi rămas în esență aceiași, oricât de schimbată ar fi fost forma lui materială, chiar dacă omul căruia i-l datorim ar fi trăit cu câteva secole înainte sau după Descartes. In sfârșit, pentru a obține această mutație a intuiției în concepte și date. filosoful se slujește de o anumită *imagine mediatoare*, cum este de pildă imaginea materiei ca o peliculă transparentă în sistemul unui Berkeley, imagine care orientează deopotrivă cercetarea sa și sforțarea noastră de a o înțelege. Sprijinul pe care îl dă imaginația sensibilă lucrării speculative este absolut indispensabil. De aceea Bergson aprobă, în operele filosofilor, acele imagini sugestive, menite să ajute efortul comprehensiunii și a căror folosință dă propriei sale lucrări o strălucire literară, rare ori atinsă de gânditorii înaintași sau contimporani.

Nu putem încheia aceste considerații asupra intuiției bergsoniene, fără să nu privim ceva mai de aproape raporturile ei cu

1) L'Effort intellectuel, în vol. L'Energie spirituelle, pag. 158 urm.
2) L'Intuition philosophique, op. cit., pag. 137.

inteligența și acelea ale metafizicei cu științele pozitive, cu atât mai mult cu cât în domeniul acestor probleme, Bergson a revenit cu preciziuni care amendează concepțiile sale mai vechi. Când a stabilit mai întâi teoria intuiției, Bergson a făcut-o într'o opoziție sistematică cu teoria inteligenții. Inteligența cunoaște în vederea acțiunii; intuiția este desinteresată. Inteligența cunoaște prin simboluri; intuiția cunoaște direct. Valoarea cunoștinței intelectuale este relativă; aceea a cunoștinței intuitive este absolută. Aceste caractere pot fi atribuite și rezultatelor celor două modalități de cunoaștere, adică științelor pozitive și metafizicei. Metafizica apare deci pentru a cuceri ținuturi care științelor pozitive le rămân interzise, acel plan mai adânc al realului, ascuns de țesătura de convenții și iluzii pe care îl aruncă asupra lui atitudinea practică a intelectului. Intuiția metafizică nu poate isbuti în această operație decât împotrivindu-se deprinderilor inteligenții și luptând cu ceeace alcătuește înclinarea firească a spiritului nostru.

Se înțelege, în aceste condiții, ce preț puteau avea pentru Bergson toate acele teorii care vedeau în filosofie o încercare de a unifica știința, prin coordonarea ultimelor ei resultate sau chiar de a le conduce până la supremul lor grad de generalitate. In criza care l-a precedat pe Bergson și, în mijlocul căreia, apariția lui a însemnat stânca în care puteau să-și asvârle ancora speranțele de restabilire a metafizicei, formula aceasta a fost succesiv adoptată de un Spencer, de un Wundt sau Paulsen. Bergson socotește însă că această concepție este pur și simplu injurioasă, atât pentru știință cât și pentru filosofie. Cum va reuși filosoful să obțină ceeace îi este interzis savantului? De ce trebue oare savantul, la un moment dat, să-și încredințeze lucrarea sa filosofului, când acesta din urmă nu manevrează alte metode și nu-și pune alte probleme decât cel dintâiu? Sau poate în năzuința sa către unitate și generalitate, filosoful se va mulțumi cu simpla probabilitate, așa încât opera sa poate fi socotită ca o întreprindere în același timp orgolioasă și foarte modestă? Bergson socotește că astfel de ofense nu merită nici savantul nici filosoful. Sarcinele lor sunt deosebite. Omul de știință lucrează în vederea stăpânirii naturii. Filosoful renunță la aceste aspirații și, devenit mai liber, poate să străbată până la o zonă care emulului său îi rămâne inaccesibilă.

Astfel de idei mai exprimă Bergson și în 1911, cu prilejul comunicării despre *Intuiția filosofică*. Germenii unei noui orientări, care trebuia să-l ducă la o altă prețuire a valorii

teoretice a ştiinţei, erau cu toate acestea prezenţi încă din marea operă consacrată *Evoluţiei creatoare*. Aci, în pagini închinate raportului dintre filosofie şi ştiinţă, se ajungea la constatarea că, dacă inteligenţa este un instrument al acţiunii noastre asupra materiei, este firesc ca modul în care inteligenţa cunoaşte materia, să aibă o mare temeinicie, o valabilitate absolută. Acţiunea nu are de-a face cu năluci şi cuceririle inteligenţii, în opera de investigare a materiei, nu pot fi simple iluzii ale conştiinţei. „Inteligenţa, notează Bergson, este la ea acasă în domeniul materiei inerte. Asupra acestei materii lucrează acţiunea umană, şi acţiunea, după cum spuneam mai sus, nu poate să se mişte în ireal. Astfel, dacă nu considerăm în fizică decât forma ei generală, şi nu detaliul realizării ei, se poate spune că ea atinge absolutul"[1]). Astfel de declaraţii păreau destul de curioase, ieşite din pana gânditorului care, cu patru ani mai înainte, în *Introducerea în Metafizică*, publicată în „Revue de Métaphysique et de Morale", stabilise contrastul dintre absolutul intuiţiei metafizice şi relativitatea cunoştinţei intelectuale şi ştiinţifice. Tot atât de ciudate trebuiau să apară aceste păreri şi aceluia care aflase din reflecţiile anterioare ale lui Bergson că obiectele imobile şi discontinue cu care are de-a face ştiinţa, sunt tăiate de percepţia intelectuală în mobilitatea nedivizată a realului. Era o divergenţă greu de trecut cu vederea între ideea că lumea obiectelor materiale cu care lucrează ştiinţa este produsul unei simple adaptări a realului la regimul practic al inteligenţii şi ideea, mai nouă, că aceste obiecte posedă o realitate consistentă, capabilă de a procura cunoştinţe absolute, deoarece nu este de admis că acţiunea şi lumina intelectuală care o călăuzeşte să se mişte printre simplele noastre închipuiri cu privire la firea lucrurilor.

Intre aceste două păreri atât de deosebite, Bergson trebuia să aleagă şi hotărîrea sa căzu în sensul întregei sale formaţii, debitoare în asemenea măsură ştiinţelor pozitive, încât respectul pentru ele nu-i putea fi mai mic. Intr'o notă pe care a adăugat-o *Introducerii în Metafizică*, cu ocazia republicării ei în volumul *La Pensée et le Mouvant*, comentând propriile sale păreri de altădată, Bergson aduce în explicarea stadiului acum întrecut, observaţia că epoca din jurul anului 1903 era încă dominată de criticismul kantian. Lumea putea să apară încă pe-atunci ca produsul atitudinii din care o privim. Influenţa kantiană a

1) L'Evolution Créatrice, pag. 216.

slăbit între timp; şi un anumit realism, care a fost tot timpul nedespărţit de tendinţele mai profunde ale filosofiei sale, a impus până la urmă ideea că ştiinţa se mişcă într'o lume de realităţi consistente, pe care le poate cunoaşte în chip absolut. Paginele pe care le-a scris în 1922, ca introducere la volumul *La Pensée et le Mouvant*, apasă cu multă stăruinţă asupra acestei încheieri. „Inteligenţa, citim aci, este făcută pentru a utiliza materia; structura inteligenţii este modelată pe structura materiei". Din această pricină, inteligenţa poate cunoaşte şi ea o latură a absolutului în direcţia materiei. Intre ştiinţă şi metafizică există deci o diferenţă de metodă şi de domeniu, dar nu de valoare. Este vorba a delimita numai regiunea fiecăreia din ele, atribuind ştiinţei materia neorganizată şi reservând metafizicei, viaţa şi spiritul. Readuse către obiectul lor propriu şi înzestrându-le cu metodele care le convin, ştiinţa şi metafizica pot atinge deopotrivă absolutul. „Mai puţin modest pentru ştiinţă, scrie Bergson, decât majoritatea savanţilor, socotim că o ştiinţă întemeiată pe experienţă, astfel precum modernii o înţeleg, poate ajunge la esenţa realului. Fără îndoială, ştiinţa aceasta nu îmbrăţişează decât o parte a realităţii, a cărei adâncime o poate însă atinge" [1]). Devenite conştiente de originalitatea obiectului şi metodelor lor, nu înseamnă că ştiinţa şi metafizica nu trebue să comunice în niciun punct şi să nu încerce a-şi da niciun ajutor. Spiritul şi materia se ating în unitatea realului; metafizica şi ştiinţa nu-şi pot deci rămâne străine. Colaborarea lor a fost dealtfel tot timpul unul din postulatele metodice ale filosofiei lui Bergson.

*

Cunoaştem acum iluziile pe care spiritul trebue să le evite. Ştim care este felul şi funcţiunea mijloacelor sale. Folosind aceste mijloace şi ocolind acele iluzii cum ni se înfăţişează realitatea? Bergson socoteşte că însuşirea capitală a realului este mobilitatea lui. Totul se schimbă înlăuntrul nostru şi în afară de noi. Conştiinţa, speţele animale şi vegetale, materia însăşi, nu se odihnesc nicio clipă. Ceeace ne apare drept stabil nu este decât efectul simultaneităţii a două mişcări. Astfel, persoana care priveşte din compartimentul său, trenul care aleargă pe o linie paralelă, în aceiaşi direcţie şi cu o viteză egală cu aceea în care se mişcă el, crede că al douilea

1) La Pensée et le Mouvant, pag. 52.

tren stă pe loc. In realitate, nimeni şi nimic nu face excepţie dela legea mobilismului universal. Dacă Parmenide nega mişcarea, Bergson neagă stabilitatea. Problema fundamentală a metafizicei va consta deci din câştigarea unei intuiţii adecuate despre natura mişcării. Lucrul nu este însă cu putinţă atâta vreme cât pornim dela mişcarea observată în lumea externă, cu ajutorul căreia vrem să interpretăm pe aceea desfăşurată înlăuntrul nostru. Am constatat că simţul comun considerând mişcarea spaţială, are tendinţa să confunde traectul cu traectoria, obţinând acel concept fals al mobilităţii, care îi făcea pe eleaţi să conteste realitatea celui mai isbitor dintre faptele date în experienţa noastră. In aceste condiţii, Bergson ne propune să luăm drumul invers, întrebându-ne mai întâi ce este mişcarea înlăuntrul nostru, pentru a înţelege apoi, prin extinderea experienţei astfel dobândite, în ce constă dinamismul universal. In bogatul studiu pe care l-a consacrat bergsonismului, Albert Thibaudet observă că procedând astfel, Bergson se aşează pe aceiaşi linie cu Descartes, Kant şi — după cum ar fi putut adăuga — cu Schopenhauer. Toţi aceştia pornesc dela un fapt de experienţă internă, pe care îl hipostazează în forma unui absolut. Experienţa lui *cogito* îl face pe Descartes să afle ce este substanţa cugetătoare. Experienţa morală îi deschide lui Kant perspectiva către realitatea numenală. Tensiunea voinţii îi îngădue lui Schopenhauer să pătrundă până în adâncimea lucrurilor. Acelaşi drum l-au luat toţi metafizicienii, începând cu Platon [1]). Bergson nu face excepţie dela regula generală. Procedeul său nu este însă determinat de simpla tradiţie, ci de toate motivele care ne-au apărut analizând latura negativă a filosofiei sale.

Făcând să ocolească prin experienţele eului, drumul menit să-l conducă până la înţelegerea întregei realităţi, Bergson nu întâmpină, din primul moment, intuiţia adecuată a mişcării. Fluxul conştiinţei pare a fi făcut dintr'o succesiune de stări discontinue, înşirate pe firul mobil al eului. Stările acestea îi apar apoi mensurabile, aşa cum sunt mărimile date în spaţiu. Cea dintâi privire întoarsă către sine însuşi, îi arată deci filosofului un eu în care lucrurile nu se petrec altfel decât în spaţiu, un eu spaţializat. Avem aici de-a face cu o iluzie sau cu o realitate? Bergson a răspuns la această întrebare în trei chipuri deosebite, care nu sunt de acord. Intr'una din so-

1) *A. Thibaudet*, Le Bergsonisme, vol. I, pag. 21.

luţii, eul superficial şi spaţial nu este decât un efect de perspectivă, produsul inteligenţii practice cu care îl privim. Creată pentru a stăpâni materia şi a se orienta în spaţiu, inteligenţa aplică deprinderile obţinute în aceste împrejurări şi în felul ei de a răsfrânge viaţa conştiinţei. Intr'o a doua soluţie, iluzia stărilor sufleteşti discontinue se explică prin felul pulsatoriu al atenţiei cu care considerăm propria noastră conştiinţă. Ideea însăşi a eului nu este decât o reprezentare artificială a conştiinţei, chemată să opereze sinteza între discontinuitatea stărilor şi experienţa incontestabilă a continuităţii conştiinţei[1]). In fine, într'o ultimă soluţie, eul intrând în contact cu materia, reţine ceva din discontinuitatea ei şi, astfel, la nivelul lui superficial, este cu adevărat compus din stări imobile şi separate[2]). Oricum ar fi, observatorul care îşi sondează conştiinţa trebue să pătrundă mai adânc pentru a întâlni intuiţia nealterată a devenirii. La acest nivel, care este al eului fundamental, conştiinţa nu se mai despică în stări separate, înşirate pe dimensiunea unilineară a eului, într'o ordine care distinge riguros între trecut, prezent şi viitor. Oricare din stările pe care pulsaţia atenţiei le izolează din unitatea lor indivizibilă, conţine în sine tot trecutul conştiinţei şi prepară întregul ei viitor. O multiplicitate de stări întâmpinăm şi aci, dar nu una de juxtapunere, ca în planul superficial al eului, ci o multiplicitate de fuziune sau de întrepătrundere. In parfumul unui trandafir respir un trecut plin de amintiri. Vechile reprezentări nu se adaugă sensaţiilor prezente, ca în artificiala teorie a asociaţiei de idei. Reprezentări şi sensaţii sunt date în aceiaşi unitate. Din aceiaşi pricină, nu este cu putinţă ca două stări ale conştiinţei să fie vreodată identice. Apărând din nou, vechia stare a conştiinţei va fi modificată de tot ceeace conştiinţa a trăit între timp. Viaţa conştiinţei reprezintă deci o invenţie continuă. Fiecare moment al ei are o calitate proprie şi ireductibilă. Al patrulea sunet dintr'o serie mai numeroasă nu seamănă cu niciunul din cele care l-au precedat. Când o persoană distrată caută să-şi dea seama câte ore au bătut la ceasul din apropiere, reproduce în închipuire trei sunete anterioare, dar recunoaşte abia în al patrulea, după o notă distinctă care nu poate să înşele, sunetul pe care tocmai l-a auzit. Numele pe care îl dă Bergson felului în care se succed stările conştiinţei, observate la acest nivel

1) L'Evolution Créatrice, pag. 3—4.
2) Cp. Les Données immédiates de la Conscience, pag. 95.

de adâncime, este *durata pură,* opusă timpului omogen al mecanicei şi al vieţii sociale. Operaţia prin care spiritul pătrunde până la acest nivel este intuiţia. Pentru a ne face să înţelegem mai bine ce fel de proces este acela al duratei pure, Bergson l-a comparat de mai multe ori cu succesiunea sunetelor într'o melodie. Fuziunea acestora în unitatea indivisibilă a impresiei melodice, chipul în care oricare din ele conţine trecutul şi pregăteşte viitorul, alcătuesc elementele singurei comparaţii posibile cu viaţa profundă a eului. Numai inefabilul muzicei poate figura ceeace conştiinţa adăposteşte sub stratul ei spaţializat şi socializat, sub reprezentările ei practice şi ştiinţifice şi sub convenţiile limbajului.

A înţelege astfel viaţa profundă a conştiinţei. înseamnă a proclama libertatea ei. Desigur, prin zona superficială a sufletului său, omul nu este liber. Deprinderile automatice pe care le-a dobândit, prejudecăţile pe care mediul social i le impune, sugestiile ce se exercită asupra lui, îl robesc în mai multe feluri. In momentele grave ale vieţii, atunci când este vorba de a lua o hotărîre de mare răspundere, faptele noastre urcă însă din regiunile mai adânci ale sufletului, ca nişte gesturi inventive, neprevăzute şi originale şi, prin ele, omul devine liber. Cum este totuşi posibilă libertatea, se întreabă aderenţii unei concepţii deterministe a lumii? Dacă universul este un câmp de relaţii dinamice, în care aceiaşi cantitate de energie se conservă dealungul nenumăratelor ei transformări, este cu putinţă să admitem că prin fapta omului se introduce în lume ceva nou? Este cu mult mai firesc să ne închipuim că un om de ştiinţă care ar cunoaşte poziţia atomilor într'un organism uman, deopotrivă cu aceea a corpurilor şi a mişcărilor care s'ar exercita asupra lui, ar putea să calculeze cu exactitate matematică felul şi direcţia tuturor mişcărilor sale, ruinând iluzia libertăţii pe care ignoranţa sa şi a altora i-o atribue. Cine gândeşte astfel, primeşte însă ipoteza atât de şubredă a paralelismului psihofiziologic. Pe dealtăparte, concepţia determinismului universal, întemeiată pe postulatul conservării energiei, implică posibilitatea revenirii unor fenomene trecute, îndată ce cauzele care le-au produs s'ar reface. Timpul nu curge pentru materia neorganizată; fenomenele ei se petrec într'un „prezent etern". Nu acelaşi este însă cazul conştiinţei, al cărei trecut îmbogăţeşte necontenit momentele ei prezente şi a cărei desfăşurare este ireversibilă. In fine, principiul conservării energiei este câştigat în studiul fenomenelor fizice şi himice. Nimic

nu ne îndreptăţeşte să-l aplicăm domeniului vieţii şi al sufletului, unde progresul cercetării ne-ar putea desvălui într'o zi prezenţa unor energii în creşterea indefinită.

Dacă însă viaţa sufletească scapă determinismului fizic, nu se cuvine oare a afirma pentru ea existenţa unui determinism psihologic? Simţul comun îşi reprezintă acţiunea ca produsul unei deliberări, în care conştiinţa pusă în faţa a două motive de intensităţi inegale, sfârşeşte prin a fi determinate de cel mai puternic dintre ele. Simţul comun admite, cu alte cuvinte, existenţa unor motive ca nişte stări sufleteşti distincte şi mensurabile şi actul deliberării ca un gest care s'ar desfăşura în spaţiu. După toate câte am spus mai sus înţelegem cât de inadecuate sunt astfel de reprezentări. Deliberarea nu poate pendula între două motive care ar rămâne identice, de oarece oricare dintre acestea ia forme deosebite, cu fiecare revenire a lui în conştiinţă. Psihologia curentă a deliberării este falşificată în deobşte de cunoscuta confuzie a inextensivului cu întinderea. Acţiunea nu rezultă deci din concurenţa motivelor, ci dintr'o rodire interioară, incomparabilă cu ceeace se petrece în lumea obiectelor fizice. Adversarii libertăţii observă într'acestea că prevederea există în viaţa sufletească, de pildă atunci când stabilesc cu oarecare probabilitate care va fi reacţia unei persoane cunoscute, împrejurare imposibilă dacă faptele psihice s'ar sustrage regimului determinării. Să observăm totuşi că cine prevede atitudinele unei persoane cunoscute, formulează de fapt judecăţi asupra caracterului, adică asupra trecutului său. Probabilitatea unor asemenea pronosticuri, nu este niciodată o certitudine. Faptele care urcă din adâncurile sufletului le infirmă adeseori. In zadar ar nutri cineva speranţa constituirii unei ştiinţe psihologice atât de desăvârşite, încât cunoştinţa tuturor antecedentelor psihice ale unei persoane să-i îngădue prevederea tuturor reacţiilor sale viitoare. O asemenea ştiinţă nu este posibilă pentru cine a ajuns a recunoaşte că însuşirea cea mai isbitoare a vieţii sufleteşti mai profunde este tocmai progresul ei neîncetat, neistovita ei inventivitate. Prevederea psihologică n'ar fi posibilă decât în ipoteza unei asimilări totale cu viaţa şi trecutul persoanei asupra căreia se încearcă prognosticul nostru. Dar în cazul acesta, spectatorul devenit actor n'ar mai efectua un act de cunoaştere, ci un act de viaţă. Dacă prevederea este posibilă în lumea fizică, de pildă în astronomie, lucrul se explică prin aceea că fenomenul cu care avem de a face aci rămân aceleaşi, chiar dacă durata lor se restrânge consi-

derabil. Savantul care ajunge să stabilească momentul apariţiei unei comete, reface drumul ei de ani întregi în cele câteva momente ale calculului său. Psihologul nu poate opera însă aceiaşi concentrare a duratei, obţinând aceiaşi certitudine în prevedere, de oarece un fapt sufletesc este calitativ altul, dacă apare după un timp mai lung sau după altul mai scurt. Credinţa în posibilitatea prevederii psihologice are la bază confuzia dintre durata pură şi timpul omogen al ştiinţelor matematice.

Inseamnă atunci că faptele sufleteşti fac excepţie dela legea universală a cauzalităţii şi că ele sunt adevărate creaţiuni din nimic? Bergson nu crede nici decum lucrul acesta. El distinge însă între cauzalitatea materială care dă naştere la legi, potrivit cărora un fenomen revine identic şi cu necesitate oridecâteori cauza lui se repetă şi cauzalitatea internă, dinamică şi creatoare, care operând în condiţii necontenit schimbate, produce rezultate absolut unice. Orice fapt sufletesc răsare din trecutul psihic al persoanei, dar într'un chip care nerepetându-se vreodată, nu îngădue nici când aşteptarea lui. S'ar părea totuşi că există o analogie între cele două tipuri de cauze şi anume aceea că ele par a conţine deopotrivă preformaţia efectului lor. Câtă deosebire totuşi între preformaţia unui efect în cauza lui fizică şi aceea a unei stări de conştiinţă în stările care au precedat-o. Ştiinţa presupune cauza conţinând efectul ei şi eliberându-o cu necesitate. Legătura ştiinţifică a cauzei cu efectul tinde să ia forma unui adevărat raport de identitate. Necesitatea care uneşte doui termeni nu este decât efectul acestei identităţi. In acelaşi mod, mişcarea prin care înscriem o circonferenţă într'un plan produce toate proprietăţile acestei figuri. Cauzalitatea fizică este conformată după tipul implicaţiei matematice. Durata nu exercită nicio influenţă asupra legăturii de cauzalitate materială, aşa încât putem spune că „ea nu uneşte viitorul cu prezentul, ci numai prezentul cu prezentul". Altfel ni se înfăţişează preformarea în cauzalitatea psihică. Legătura dintre stările succesive de conştiinţă nu este sigură şi necesară, ci numai posibilă. Efectul nu este apoi dat în cauză, de oarece timpul care le separă nu este aci indiferent, ci dimpotrivă. Rolul creator al timpului în desfăşurarea vieţii psihice conferă cauzalităţii interne, spre deosebire de cea materială şi externă, un caracter cu totul deosebit. Numai nesocotirea acestor condiţii a putut creea teza determinismului psihologic. Dar cine a isbutit să desluşească iluziile care îl constitue, a câştigat noui

îndreptăţiri pentru a afirma libertatea lăuntrică a omului.

Critica determinismului precizează conceptul bergsonian al libertăţii. Analizând textele care îl explicitează, în felurițele scrieri ale lui Bergson, dar mai cu seamă în *Datele imediate ale conştiinţei*, unde am urmărit întreaga desbatere înfăţişată mai sus, conceptul bergsonian al libertăţii ni se înfăţişează cu două atribute esenţiale. Libertatea în concepţia lui Bergson este, mai întâi, *spontaneitate*. Lucrul a fost văzut de unii critici ai lui Bergson curând după apariţia *Datelor imediate*. Este deci liber omul a cărui faptă nu se constitue prin mijlocirea unei cumpăniri de motive, ci care răsare direct din desvoltarea intimă a conştiinţei. Există de aceea grade ale libertăţii şi un act apare cu atât mai liber cu cât rădăcinele lui coboară mai adânc şi se desvoltă din serii mai bogate ale duratei intime. Omul se eliberează cu atât mai desăvârşit cu cât faptele lui exprimă şi îşi trag puterea din straturi mai bogate şi mai profunde ale sufletului său. „Din întregimea sufletului, scrie Bergson, emană decizia liberă şi actul va fi cu atât mai slobod cu cât seria dinamică de care se leagă va tinde să se identifice într'o mai largă măsură cu eul fundamental" [1]). Bergson a avut ocazia să răspundă acelora care identificând în conceptul său de libertate, ideea spontaneităţii, au crezut nimerit să adauge că în cazul acesta fiinţele care renunţă la orice control raţional al faptelor lor, cedând tot timpul inclinaţiilor fireşti, ar fi cei mai liberi. „Libertatea nu este nicidecum redusă, observă Bergson, la spontaneitatea sensibilă. Lucrurile s'ar întâmpla aşa cel mult în cazul animalului a cărui viaţă psihologică este mai ales afectivă. In cazul omului însă, care este o fiinţă gânditoare, actul liber s'ar putea numi o sinteză de sentimente şi idei şi evoluţia care duce până la el ar putea fi definită drept o evoluţie raţională" [2]). Respingerea acuzaţiei aduse mi se pare decisivă. In sinteza care constitue actul liber ideea, operaţiile gândirii, intră cu partea lor de contribuţie. Libertatea nu numai că nu exclude raţiunea, dar o înglobează şi o constitue ca o parte esenţială a fructului ei copt..

Al douilea atribut al libertăţii bergsoniene este *originalitatea*. „Suntem liberi, scrie Bergson, atunci când actele noastre emană din personalitatea noastră întreagă, atunci când o exprimă şi când au acea indefinibilă asemănare cu ea pe care

---

1) Les donnèes immèdiates de la conscience. pag. 128.
2) Matière et Mèmoire, pag. 205.

o găsim uneori între operă şi artist" [1]). Este deci liber omul original, acela care „rămâne el însuşi şi lucrează în conformitate cu sine". Libertatea este „independenţa persoanei faţă de tot ce nu este ea". Aceste interesante precizări, pe care Bergson le-a consemnat în nota publicată în *Vocabularul filosofic* al lui A. Lalande [2]), ilustrează caracterul individualist al conceptului bergsonian al libertăţii. Liber este omul care anulează în sine tot ce a putut împrumuta şi tot ce i se impune, toate automatismele şi convenţiile care îl limitează, pentru a străbate până în centrul fiinţei sale, de unde libertatea se înalţă ca o floare a graţiei. Cum ştim însă că mai tot timpul trăim în cadre eteronome şi lucrăm cu idei şi din motive streine, putem spune că rari sunt oamenii liberi şi puţine momentele în care devenim liberi cu adevărat. Bergson nu tăgădueşte lucrul acesta. „Actele libere sunt rare", scrie el [3]). Rare ori ajungem a ne cuceri pe noi înşine. O facem cel mult în clipele de grave hotărîri, la marile răscruci ale vieţii şi o întreprind ceva mai consecvent şi mai curagios, eroii vieţii morale, pe care Bergson dă impresia că i-ar putea asimila cu marii originali ai faptei, tari prin acordul cu ei înşişi. O zare etică se ridică peste aceste desbateri asupra libertăţii şi va fi interesant să comparăm idealul pe care ni se pare a-l putea lămuri deocamdată cu acela care îi va apărea atunci când, într'o însemnată operă ulterioară, Bergson va reflecta cu dinadinsul la problema morală.

*

Inţelegerea conştiinţei ca un flux neistovit, în care trecutul pătrunde necontenit prezentul, impune lui Bergson problema memoriei. Fără memorie n'ar exista conştiinţă. Dacă sufletul n'ar păstra nicio amintire şi dacă în fiecare moment s'ar uita pe sine, întreaga lui activitate ar apune în inconştienţă. O viaţă sufletească redusă la singurele ei momente prezente ar fi o viaţă sufletească inconştientă. Memoria este deci funcţiunea fundamentală a conştiinţei. Acestei funcţiuni îi consacră Bergson lucrarea *Materie* şi *Memorie*, polarizând în jurul ei discuţiuni în legătură cu percepţia, recunoaşterea, atenţia, asociaţia de idei şi abstracţia, încât opera în întregul ei ia forma unei psihologii funcţionale a inteligenţii.

Două concluzii de interes filosofic se desprind din această

1) Les données immédiates de la conscience, pag. 132.
2) Articolul, Liberté, în Vocabulaire philosophique, vol. I, pag. 414.
3) Les données immédiates de la conscience, pag. 128.

întinsă cercetare psihologică. Mai întâi că teoria care face din conştiinţă o funcţiune a creerului sau o simplă însoţitoare a activităţii desfăşurate în celulele lui, un „epifenomen", este falsă şi că cercetătorul care nu ascultă decât de faptele observabile trebue să primească ipoteza unei autonomii a sufletului, solidar cu creerul numai în vederea acţiunii. Adevărul teoriei paralelismului psiho-fiziologic nu putea fi nicăeri mai bine controlat decât în problema memoriei, pentrucă aci apar cele mai multe dintre faptele menite s'o justifice. Interesul metafizic al acestei probleme este apoi enorm, de oarece în fenomenul memoriei şi al funcţiunilor conexe se produce joncţiunea spiritului cu materia. O bună deslegare a problemei memoriei impune concluzii metafizice hotărîtoare. Am amintit care sunt aceste concluzii, deopotrivă cu câteva din faptele care o susţin şi pe care Bergson le-a stabilit în studiul localizărilor cerebrale şi al afasiilor, atunci când expunând negaţiile bergsonismului, a trebuit să adăugăm îndată afirmaţiile care le compensează. Nu vom mai insista asupra acestui aspect al filosofiei lui Bergson.

Ne vom opri, în schimb, asupra celei de-a doua concluzii filosofice a scrierii despre *Materie şi Memorie*, potrivit căreia toate puterile noastre intelectuale devin explicabile în modul special al funcţionării lor, dacă ţinem seama de atitudinea practică şi activă a conştiinţei, de ceeace Bergson numeşte *atenţia la viaţă*. Desigur, aceasta idee nu este cu totul nouă pentru noi. Am întâlnit-o de mai multe ori până acum şi *Datele imediate* o folosesc cu destulă insistenţă, mai mult însă ca pe un principiu critic, menit să explice iluziile conştiinţei. Este vorba acum de a folosi câteva din datele pe care psihologia le află în studiul memoriei şi care sunt capabile de a întemeia ideia caracterului practic şi activ al conştiinţei, nu numai ca pe un principiu critic, dar ca pe un fapt pozitiv. In afară de aceasta, ideia pragmatismului inteligenţii a fost afirmată mai înainte în bloc, pe când acum ea urmează a fi verificată în legătură cu feluritele funcţiuni speciale ale intelectului. In fine, în cursul cercetării sale, Bergson va întâmpina şi acele momente în care conştiinţa părând că slăbeşte din neostenita ei tensiune activă, pătrunde în propria ei adâncime şi cunoaşte aspecte mai tainice, care deobiceiu i se ascund. Mărturiile psihologiei vor aduce astfel contribuţia lor în sprijinul tezei că există şi o altă formă de cunoaştere decât aceea a inteligenţii şi că realitatea care i se destăinueşte acesteia are alte însuşiri decât ale

lumii pe care o observăm în afară de noi şi cu puterile minţii.

Bergson porneşte dela constatarea că teoriile memoriei sunt îndeobşte viţiate de falsa închipuire pe care ele şi-o fac cu privire la natura percepţiei reprodusă de amintire, cum şi la felul legăturii dintre percepţie şi reprezentarea ei. Reprezentarea procurată de memorie este, pentru cea mai mare parte a psihologilor, un fenomen de aceiaşi natură cu percepţia; ceeace le deosebeşte ar fi numai ordinea în care apar şi intensitatea lor: reprezentarea ar fi consecutivă percepţiei şi mai slabă decât ea. Percepţia, la rândul ei, n'ar fi decât cunoştinţa pe care o avem despre un obiect prezent. Percepţia ar avea, ca atare, un interes pur speculativ. Rolul percepţiei ar fi să dubleze lucrul prezent prin cunoştinţa lui, după cum rolul reprezentării ar fi să dubleze percepţia şi să menţie astfel cunoştinţa lucrului, chiar în absenţa lui. Reexaminarea faptelor ne dovedeşte însă că un anumit intelectualism viţiază toate aceste teorii şi stă la originea neajunsurilor pe care ele le implică.

In adevăr, dacă percepţia n'ar fi altceva decât imaginea unei prezenţe, nimic n'ar deosebi-o de lucrul material însuşi. Inlănţuit cu întregimea universului, lucrul material nu poate fi înţeles decât ca imaginea unei prezenţe. Intocmai ca monada lui Leibniz, amintită uneori de critici în această împrejurare şi a cărei însuşire esenţială este că-şi poate reprezenta întregimea universului, lucrul material este, în concepţia lui Bergson, acea imagine care primeşte şi transmite influenţe provenind dela toate celelalte imagini existente. „Ceeace distinge, scrie Bergson, imaginea prezentă, realitatea obiectivă de o imagine reprezentată, este necesitatea în care cea dintâiu se găseşte de a acţiona prin fiecare din punctele sale asupra tuturor punctelor celorlalte imagini, de a transmite totalitatea înrâuririlor pe care le primeşte, de a opune fiecărei acţiuni o reacţie egală şi contrarie, de a nu fi decât un drum pe care trec în toate sensurile modificările propagate în imensitatea universului" [1]. Percepţia nu poate fi decât imagine prezentă şi, în acelaşi timp, fapt de conştiinţă. Dar dacă n'ar fi decât imagine prezentă, percepţia nu s'ar distinge cu nimic de materia inconştientă. Percepţia nu devine fapt de conştiinţă decât ascunzându-şi ceva din prezenţa materiei, umbrind unele din aspectele ei şi reţinând pe altele, operând o anumită discriminare utilă acţiunii. Suprimaţi aceste acte de limitare şi discriminare, lăsaţi per-

1) Matière et Mémoire, pag. 23.

cepţia să se extindă până la limita universalei prezenţe, ea va atinge materia, va deveni materia însăşi! Dacă prezenţa materiei se transformă în reprezentarea ei, împrejurarea s'a produs graţie faptului că a întâlnit libertatea noastră, facultatea noastră de a o manevra şi folosi. Faptul de conştiinţă a apărut la această limită şi ca o expresie a coliziunii dintre suma imaginelor pe care le înglobăm în termenul de materie şi acea imagine pe care o numim corpul nostru şi care are particularitatea de a fi cunoscută nu numai din afară, dar şi dinlăuntru, ca afecţiune.

Tot ce există este compus din imagini în universală şi necontenită interacţiune. Am spus că printre aceste imagini unele sunt cunoscute în ele însele, altele în noi. Bergson va respinge deci atât teza idealismului, care reduce realitatea la reprezentarea pe care o avem despre ea, cât şi aceea a realismului, potrivit căreia „sub reprezentarea materiei există o cauză inaccesibilă acestei reprezentări". Intre aceste două afirmaţii, poziţia sa este sintetică şi dualistă, întrucât admite deopotrivă imagini pe care le cunoaştem în ele şi imagini pe care le cunoaştem în noi [1]). Numai nesocotirea acestei stări de lucruri a putut duce la teoriile psiho-fiziologice, al căror paralogism constă într'un amestec al punctelor de vedere opuse ale idealismului şi realismului [2]). Oricum ar fi, trebue observat că imaginile se găsesc între ele într'o multiplicitate de relaţii, dintre care unele trec şi prin acea imagine specială care este corpul nostru. Printre impresiile pe care le primim dela exterior, unele se transmit prin nervii sensoriali până la măduva spinării, de unde se întorc în forma unui act reflex; altele urcă până la centrii cerebrali şi, după ce trezesc fenomenele de conştiinţă, coboară din nou în centrii motori ai măduvii şi se descarcă printr'unul din mecanismele dependente de aceştia. Câtă vreme, dealungul scării zoologice, fiinţele se folosesc de organe în acelaşi timp pasive şi active, adică de organe care au îndoita funcţiune de a primi impresiile şi de a le răspunde cu promptitudine, motricitatea lor păstrează un caracter reflex şi viaţa lor conştientă rămâne cu totul rudimentară. Când însă la speţele superioare, apar organe de simţuri care percep obiectele dela

1) Faptul însă că Bergson admite o realitate care transcende conştiinţa dă filosofiei sale o coloratură realistă incontestabilă. Căci realismul nu cere tăgăduirea lumii interioare, ci numai negarea ei ca adevărata cauză a lumii din afară de noi. Am avut dealtfel şi altădată prilejul de a observa afinităţile pentru realism ale filosofiei lui Bergson.

2) Vd. în această privinţă şi studiul, Le Cerveau et la Pensée: Une illusion philosophique, în vol. L'Energie spirituelle, pag. 203 urm.

depărtare, cum sunt organele văzului şi ale auzului, reacţiunea poate să întârzie, curentul nervos are timpul să câştige centrii cerebrali şi să aleagă o cale specială de descărcare, conştiinţa poate să intervină. Existenţa simţurilor superioare creează pentru animalele care le posedă o „zonă de indeterminare", în cuprinsul căreia apare percepţia ca fapt de conştiinţă. Percepţia n'ar fi altceva decât constiinţa pe care o avem despre posibilitatea acţiunii noastre asupra lucrurilor. Obiectele aşa cum sunt date în percepţie, nu sunt decât expresia invitaţiei pe care ele o adresează putinţei noastre de a lucra asupra lor. Cu cât zona de indeterminare a animalului va fi mai mare cu atât percepţia sa va fi mai întinsă. „Percepţia dispune de spaţiu în proporţia exactă în care acţiunea dispune de timp" [1]). Mai mult, gradul de indeterminare al animalului măsoară şi numărul ca şi superioritatea funcţiunilor sale conştiente. Valoarea conştiinţei sale atârnă de libertatea pe care i-o garantează felul în care sensibilitatea este acordată cu motricitatea în cuprinsul organizaţiei care il constitue.

Dar dacă psihologia tradiţională se înşală când face din percepţie o simplă imagine a unei prezenţe, ea nu are mai multă dreptate atunci când indică în reprezentare, un fenomen consecutiv percepţiei şi mai slab decât ea. Adevărul este că percepţia este pătrunsă de reprezentări şi că în chipul în care ea răsfrânge lucrurile se amestecă amintirile noastre despre ele. Oricine a corectat vreodată o pagină imprimată şi a trecut cu vederea numeroase greşeli de tipar, şi-a putut da seama că amintirea cuvintelor s'a amestecat în lectura lor într'o proporţie care ne îndreptăţeşte să spunem că percepţia este în mare măsură memorie. Fenomenul se repetă dealtfel în cazuri mult mai numeroase. Orientată către acţiune şi către viitor, ne spune Bergson, percepţia produce un vid în care năvăleşte trecutul: un fenomen cu totul explicabil dacă ne gândim că acţiunile noastre nu se pot orienta decât prin experienţele înregistrate de memorie. Dacă conştiinţa noastră ar fi lipsită de facultatea de a-şi alege calea reacţiilor ei, dacă răspunsul motrice pe care realitatea prezentă i-l cere ar trebui să fie neîntârziat şi de un singur fel, memoria n'ar interveni în percepţie. Poate că *percepţia pură* despre care vorbeşte Bergson, adică percepţia prin care subiectul coincide cu obiectul perceput, de oarece din constituţia lui lipseşte orice adaos personal, nu se realizează

1) Matière et Mémoire, pag. 19.

decât pentru fiinţele care se găsesc într'o relaţie nemijlocită şi urgentă cu realitatea, adică pentru fiinţele inferioare sau pentru acele spirite într'atât de libere de injoncţiunile practicei, încât ele se pot dispensa de adaosul diriguitor al memoriei [1]). In măsura însă în care organizaţia nervoasă introduce un timp oarecare între sensaţie şi reacţiune, în măsura în care apare zona indeterminării, rolul memoriei devine indispensabil. Suntem deci cu totul îndreptăţiţi a spune că „memoria este reprecusiunea, în sfera cunoştinţei, a indeterminării voinţei" [2]). Din toate acestea reiese limpede cât de neîndreptăţiţă era psihologia tradiţională atunci când credea a putea stabili între percepţie şi amintire o simplă deosebire de intensitate asociată cu o identitate a naturii. Ideea aceasta n'a putut apărea decât pentru motivul că percepţia şi amintirea se amestecă tot timpul, încât simţul comun nu distinge între ele. Analiza psihologică ajunge însă a deosebi între percepţia pură şi amintire ca între două realităţi esenţial deosebite, cea dintâi alcătuind acel fond impersonal prin care conştiinţa coincide cu obiectul, şi peste care memoria adaugă, împregnându-l, materialul ei de reprezentări câştigate în manipularea materiei. Percepţia pură este prezenţă şi memoria este trecut. Trecutul nu este însă copia mai palidă a unui prezent, ci rezultatul prelucrării lui în direcţia intereselor noastre. Suntem deci constrânşi a admite că între percepţie şi amintire există o deosebire de natură. Numai nesocotind acest fapt, vechile teorii ale psihologiei au putut vedea în fenomenele de memorie reproducerile unor percepţii trecute, conservate de scoarţa cerebrală, când ar fi trebuit să recunoască în ele produsele unei spontaneităţi interne, imposibil de identificat cu simpla retrezire a unor mişcări intracerebrale care au mai funcţionat odată.

Vorbind despre memorie în termeni generali, Bergson observă că ne ascundem deosebirea dintre fenomene separate, care trebuiesc puse în lumina lor proprie. Există, în adevăr, o *memorie-habitudine* şi *imagini-amintiri*. Astfel, când învăţ o lecţie pe din afară, folosindu-mă de lecturi repetate, ceeace rezultă până la urmă este posibilitatea mea de a recita lecţia. Cum de nu s'a observat că amintirea lecţiei pe care o pot recita este un alt fenomen sufletesc decât amintirea fiecăreia din lecturile separate care au condus la acest rezultat? Cele două

1) „Percepţia pură" este deci un alt cuvânt pentru intuiţie, care după 1896, data la care apare *Materie şi Memorie*, se va impune definitiv în terminologia bergsoniană.
2) Matière et Mémoire, pag. 58.

fenomene sunt totuşi profund deosebite. Primul constă dintr'un mecanism motor pe care voinţa poate să-l declanşeze oricând; timpul nu-l modifică nicidecum; din momentul în care conştiinţa a reuşit să-l organizeze, realitatea lui e vecinic prezentă. Cel de-al douilea este legat de un anumit moment al timpului, are coloratura lui specială şi voinţa nu poate să-l evoce printr'un simplu ordin trimis inconştientului. Apare mai de grabă ca un rod al reveriei, când parcă fără niciun motiv special, trecutul reînvie în noi cu toată forţa şi pitorescul primei percepţiuni. Memoria- habitudine, inevoluată din momentul în care conştiinţa a achiziţionat-o, se organizează printr'un efort treptat. Imaginea-amintire este însă gata din primul moment şi călăuzeşte din adâncimile în care se ascunde, lucrarea de organizare a memoriei-habitudine. Astfel, când încerc să reţin o lecţie pe din afară, fiecare greşeală pe care o fac îmi este semnalată de imaginea-amintire care s'a fixat în sufletul meu încă dela cea dintâi lectură. Numai imaginea-amintire este cunoştinţă; memoria habitudine este acţiune. Cum însă cunoştinţa şi acţiunea se găsesc într'un strâns raport, cele două forme ale memoriei nu rămân izolate. Imaginele-amintiri pot apărea atunci când memoria-habitudine le deschide calea şi sunt inhibate când mişcările habitudinii nu se produc sau sunt orientate într'o direcţie nefavorabilă. Imaginele-amintiri apar deci uneori dintr'o graţie inexplicabilă a clipei, în momentele de visare în care acţiunea nu ne solicită în niciun chip; alteori însă ele sunt aduse tocmai de funcţionarea mecanismelor motoare care constituesc habitudinele.

Această din urmă relaţie explică fenomenul atât de discutat al *recunoaşterii* sau cel puţin una din varietăţile acestui fenomen. Psihologia mai veche explica recunoaşterea drept asociaţia unei percepţii cu o amintire. Dacă ar fi aşa cum ar fi posibil atunci faptul că cecitatea psihică nu implică şi pierderea memoriei? Căci sunt cazuri în care bolnavul nu mai recunoaşte obiectele percepute, dar îşi aminteşte perfect acele obiecte atunci când nu se găseşte în faţa lor. Dacă cecitatea psihică nu este asociată cu pierderea amintirii, atunci nici recunoaşterea nu poate fi condiţionată de contribuţia memoriei. Explicaţia recunoaşterii trebue deci căutată în altă parte. Să amintim că Bergson distinge între două varietăţi ale recunoaşterii. Una din ele apare atunci când percepţia determină vechi reacţiuni utile. Este recunoaşterea instantanee, care consistă dintr'o acţiune şi nu dintr'o reprezentare. După această primă varietate, „a re-

cunoaşte un obiect uzual înseamnă a şti să te serveşti de el". Intr'o a doua varietate, recunoaşterea este fenomenul care se produce atunci când în atitudinea activă pe care percepţia unui obiect ne-o comandă, se inserează toate imaginele-amintiri care convin acestei atitudini, toate acele imagini care se pot prelungi în mişcări deopotrivă cu acelea pe care percepţia le determină. Legătura percepţiei cu amintirea nu se face deci în mod nemijlocit, aşa cum afirmă teoria asociaţionistă a recunoaşterei, ci prin intermediul activităţii. O teorie confirmată de toate acele cazuri, relevate de Bergson în literatura psihopatologică, în care cecitatea psihică se întovărăşeşte cu pierderea simţului de orientare.

Condiţionarea dinamică a memoriei explică, după Bergson, numeroase fenomene psihice şi normale. Nu vom reveni aci asupra magistralei analize a afasiilor, despre care ne-am ocupat mai sus. Vom aminti însă studiul pe care l-a întreprins Bergson în 1908 asupra fenomenelor de „falsă recunoaştere"[1]), fenomene care prin ciudăţenia lor apăreau psihologilor ca nişte adevărate enigme. „Falsa recunoaştere" este termenul care denumeşte starea de suflet a individului stăpânit de impresia că oricare din percepţiile sale se leagă cu o amintire, că oricare din evenimentele pe care le trăeşte a mai fost trăit odată. Anomalia aceasta este uneori împinsă atât de departe, încât persoana atinsă de ea are sentimentul că ar putea prezice ceeace i se va întâmpla, într'atât viaţa ei actuală i se pare repeţirea unui trecut. Geneza acestei iluzii stă în însăşi condiţiile în care se produc amintirile. In adevăr, amintirea nu este un fenomen posterior percepţiei, ci concomitent cu ea. In măsura, în care se produce, orice percepţie îşi proectează umbra ei în trecut. Nu înregistrăm însă această dedublare a percepţiei, deoarece atenţia la viaţă ne îndrumează către viitor, în direcţia faptei. Din cele două ramificaţii care ţâşnesc din percepţie, numai cea care aparţine viitorului ne interesează. Când însă din vreo pricină oarecare atenţia la viaţă slăbeşte, conştiinţa se întoarce către ceeace în percepţie s'a şi constituit ca trecut şi se lasă stăpânită de iluzia „falsei recunoaşteri".

Intoarcerea către trecut, printr'o atenuare sau chiar prin părăsirea totală a interesului practic care sublinează percepţia, se mai produce şi în alte cazuri. Unul din acestea este al

1) Le souvenir du présent el la fausse reconnaissance, în vol. L'Enérgie spirituelle, pag. 117 urm.

atenţiei, pe care Bergson o înfăţişează ca operaţia prin care spiritul proectează asupra percepţiei actuale toate amintirile care se pot insera în mişcările degajate de această percepţie. Am putea spune, în sensul lui Bergson, că atenţia analizează conştiinţa şi selectează din cuprinsul ei toate imaginile care convin percepţiei şi în lumina cărora percepţia însăşi câştigă în claritate şi nuanţare. S'ar putea deci „compara munca elementară a atenţiei cu aceea a telegrafistului care, primind o depeşă importantă, o reexpediază cuvânt cu cuvânt locului său de origine pentru a-i controla exactitatea" 1). Atenţia desemnează deci o atitudine retrospectivă a spiritului, determinată la rândul ei de o atenuare, dar nu de o dispariţie a interesului vital, de oarece contribuţia ei se înscrie tot în cadrul reacţiilor pe care percepţia le descătuşează. Când însă interesul vital este cu totul adormit, ca în somn, memoria răspunde excitaţiilor pe care conştiinţa le primeşte, cu imaginile visului, haotice pentrucă nicio atitudine practică nu le selectează. In sfârşit, în cazul aşa numitului „eu al muribunzilor", asupra căruia Bergson revine de mai multe ori în scrierile sale, individul găsindu-se în faţa unei primejdii atât de grave încât nicio reacţie utilă nu mai e cu putinţă, conştiinţa sa este invadată de întreg conţinutul memoriei. Multă vreme psihologii n'au putut da o explicaţie satisfăcătoare stării de spirit a accidentaţilor gravi, cari în cele câteva clipe ale primejdiei de moarte retrăesc viaţa lor întreagă. Suprimarea resortului intim al atenţiei la viaţă pare să îngădue acum explicaţia căutată.

Acelaşi resort intim mişcă asociaţia de idei. De ce se asociază ideile noastre după raportul lor de asemănare sau contiguitate rămâne un fenomen obscur pentru psihologia mai veche. El se luminează însă pentru cine observă că atenţia la viaţă îngădue accesul în conştiinţă numai acelora dintre amintirile noastre care înfăţişează o utilitatea vitală oarecare în raport cu percepţia actuală. Imaginele asemănătoare sau contigue posedă însă o astfel de utilitate de vreme ce ele pot face să profite prezentul de ceeace i-a semănat în trecut şi de ceeace i-a premers sau urmat acestuia. Deasemeni, dacă spiritul nostru formează idei generale, deşi în fapt el nu percepe decât obiecte individuale, lucrul se explică prin aceiaşi orientare precisă a conştiinţei, mai interesată de asemănările dintre lucruri, ca sin-

1) La Pensée et le Mouvant, pag. 104.

gurele care ne pot orienta acţiunea[1]). In măsura însă în care tensiunea atenţiei vitale slăbeşte se pot înregistra două efecte deopotrivă de interesante: spiritul atinge individualul şi memoria scoate la iveală amintiri mai bogate şi mai particulare, care altfel scapă conştiinţei. Spiritul trece atunci dela planul acţiunii la planul visului şi dobândeşte despre viaţa lui intimă cunoştinţe care pot fi de cea mai mare utilitate filosofului. Imbogăţit cu tot ce i-a putut dărui o viaţă interioară mai adâncă, va întreprinde Bergson să zugrăvească acum imaginea filosofică a lumii exterioare.

*

Folosind o metodă aplicată de mai multe ori în istoria filosofiei, Bergson recunoaşte în intuiţiile cele mai adânci ale conştiinţei principiul explicaţiei universale. Intocmai ca Schopenhauer care generalizând experienţele intime ale voinţei obţinea principiul voinţei universale, adică substratul întregei realităţi, tot astfel Bergson foloseşte experienţa duratei interne pentru a dobândi, prin analogie, înţelegerea chipului în care se desfăşoară viaţa pe pământ. Deopotrivă cu conştiinţa în planul ei profund, viaţa indivizilor şi a speţelor înfăţişează o succesiune care este, în acelaşi timp, creaţie necontenită. In fiecare din momentele sale, trecutul exercită o presiune asupra prezentului, care conţine prefiguraţia viitorului. „Viaţa, scrie Bergson, apare drept un curent care trece dela un germene la altul prin intermediul unui organism desvoltat"[2]). S'ar părea totuşi că spre deosebire de materie, care reprezintă o continuitate neîntreruptă, viaţa se manifestă în individualităţi, adică în sisteme închise, comparabile numai cu totalitatea universului material. Ideea analogiei dintre microcosm şi macrocosm, foarte populară în timpul Renaşterii, revine şi în aceste observaţii ale lui Bergson. Numai că individualitatea conţine în sine un principiu de eterogeneitate. Prin faptul biologic al eredităţii, ea se leagă cu întreg trecutul vieţii pe pământ; prin tendinţa de a se reproduce, ea deschide către viitor o poartă sub care vor intra în lume alte individualităţi şi forme noui de viaţă, într'o succesiune neistovită şi creatoare.

1) In „La Pensée et le Mouvant" (pg. 64 urm.) Bergson face din ideile generale, nu numai un produs al percepţiei asemănărilor, dar şi nişte construcţii bazate pe realităţi obiective, inerente structurii realului, cum ar fi de pildă genurile şi speţele biologice sau calităţile, combinaţiile şi energiile tipice ale materiei. Şi în această privinţă se poate spune că Bergson a evoluat în direcţia unei accentuări a realismului.

2) L'Evolution Créatrice, pag. 29.

Cum trebue să ne explicăm oare formele diverse pe care le ia viaţa pe pământ? Am arătat şi mai sus că atât explicaţia mecanicistă cât şi aceea finalistă i se par lui Bergson cu totul nesatisfăcătoare, ca unele care sunt sugerate de chipul în care procedează acţiunea omenească. Lăsând însă la o parte ipotezele filosofilor, pentru a examina pe acele ale naturaliştilor, Bergson nu poate fi însă mai mulţumit cu tot meritul parţial pe care trebue să-l recunoască contribuţiei lor ştiinţifice. Căci transformismul, în variantele pe care i le-a dat un Darwin, un Hugo de Vries sau un Eimer, nu poate explica faptul identităţii de structură a unui anumit organ la speţe dintre cele mai felurite. Iată însă că zoologia comparată ne arată că organizarea ochiului este aceiaşi la vertebrate şi la moluşte. Bergson consacră o lungă discuţie acestei ciudate omologii, pentru a ajunge la concluzia că niciuna din ipotezele transformiste n'o poate lămuri. Căci admitând că formele pe care le iau organele fiinţelor vii se explică prin variaţiunile lente sau bruşte, pe care mediul le selectează şi ereditatea le fixează, rămâne inexplicabil cum speţe atât de felurite, ca acele citate mai sus, au variat în acelaşi chip. Deasemeni, admiţând că forma organelor este determinată de acţiunea fizico-himică a mediului, rămâne cu totul obscur faptul că speţe trăind în medii atât de diverse au putut ajunge la o organizare identică a unora dintre organele lor. Mai plausibilă i se pare lui Bergson ipoteza neo-lamarckienilor asupra influenţei funcţiunii asupra structurii organelor. Ochiul este o creaţiune a vizualităţii şi forma determinată pe care acest organ îl ia la o speţă sau alta atârnă numai de gradul de intensitate al vizualităţii lor. Dacă acest grad este acelaşi, organele vor avea o formă identică. Tot astfel, spune Bergson, întrebuinţând o comparaţie dintre cele mai sugestive, mâna care se mişcă într'un sac cu pilitură de fier, va ajunge să dea aceiaşi grupare marelui număr de particule materiale care compun pilitura, oridecâteori, mişcându-se cu acelaşi elan, se va opri în acelaşi loc.

Comparaţia ochiului vertebratelor cu acela al moluştelor este numai un exemplu printre atâtea altele posibile, toate putând ilustra existenţa aceluiaşi principiu creator, care străbate întreaga viaţă şi căreia îi dă Bergson numele de *elan vital*. Elanul vieţei străbate materia. Bogăţia curentului de viaţă, multiplicitatea tendinţelor lui găseşte în rezistenţa materiei condiţia care explică varietatea succesivă a speţelor. Transformismul impusese viziunea speţelor dispuse succesiv pe aceiaşi linie a

timpului. Mai în acord cu faptele observate de paleontologie, care ne arată cum mai multe speţe pot apărea dintr'odată şi cum evoluţia uneia din ele poate fi independentă, deşi contemporană cu evoluţia alteia, Bergson propune viziunea unei desvoltări a vieţii pe pământ asemănătoare cu explozia obuzului ale cărui bucăţi după ce s'au desprins din întreg, explodează la rândul lor în alte bucăţi noui. Desvoltarea vieţii nu urmează deci o traectorie unică, ci jerbe de traectorii pe al căror parcurs se desfac noui direcţii divergente. In această constă ceeace Bergson numeşte *evoluţia creatoare*. Marea ei mulţime de ramificaţii permite însă identificarea câtorva direcţii esenţiale.

Considerată în aspectul ei cel mai general, viaţa nu este altceva decât un fenomen de detentă, de convertire a unei energii virtuale într'o energie dinamică. Orice fiinţă vie înmagazinează substanţe cu însuşiri explosive, care alimentează actele ei. Isvorul universal al energiei vitale este soarele, a cărei influenţă multiplă şi încă nu îndeajuns de studiată este receptată de plante şi transmisă animalelor care se hrănesc cu plante sau animalelor care se hrănesc cu animale alimentate la rândul lor cu plante. Energia solară înmagazinată de vegetale ajunge astfel să se elibereze în acţiunile animalelor, în timp ce vegetalele însele trăesc într'o toropeală (torpeur) întreruptă de puţine reacţii cu caracter fizico-himic. Cu toate că excepţii la această regulă generală se pot semnala în unele puncte ale întinsului domeniu al vieţii, cum este cazul plantelor înzestrate cu funcţiunea motilităţii sau a animalelor care trăesc în toropeală, se poate spune că *toropeala* şi *mobilitatea* sunt cele două mari direcţii fundamentale ale vieţii pe pământ. Dacă ne spunem că fenomenul vieţii se compune dintr'o lucrare de acumulare urmată de o acţiune de cheltuire a energiei acumulate, putem adăuga că plantele sunt specializate în acumulare şi animalele în cheltuire. Dar dacă ne gândim că fabricarea explosivului nu poate avea alt obiect decât explozia care îi urmează, devine limpede pentru oricine că sensul vieţii pe pământ trebue căutat în direcţia evoluţiei animale şi nu în aceea a desvoltării vegetale.

Plantele se pot dispensa de mobilitate, de oarece ele găsesc în însuşi mediul în care sunt înrădăcinate substanţele necesare creşterii şi întreţinerii lor. Ele se vor înveli deci într'o membrană de celuloză care le imobilizează şi le izolează de agenţii excitanţi ai lumii exterioare, menţinându-le în inconştienţa toropelii. Animalele trebue însă să-şi caute hrana. Ele sunt deci mobile şi conştiente. Intre conştiinţă şi mobilitate este un

strâns şi indiscutabil raport. Cum viaţa este în principiu alternanţă de acumulare şi explozie şi, prinurmare, mobilitate, Bergson este îndreptăţit să observe că „în drept, dacă nu în fapt, conştiinţa este coextensivă cu viaţa". Intâmpinăm aci una din afirmaţiile cele mai categorice ale spiritualismului bergsonian. Vom vedea mai târziu care sunt consecinţele metafizice ale acestui principiu. Deocamdată trebue să arătăm că pe direcţia proprie mobilităţii animale, se grefează alte trei direcţii secundare, pe care Bergson le descrie cu măestrie în acea vastă evocare a vieţii pe pământ care constitue miezul cărţii despre *Evoluţia creatoare*. Una din aceste direcţii este aceea a echinodermelor şi moluştelor, care pentru a se apăra împotriva inamicilor lor ereditari s'au închis într'o carapace, atenuând virtutea lor mobilă şi ajungând la o semi-toropeală. A doua direcţie este aceea a peştilor şi insectelor, care se apără tocmai printr'o mare mobilitate. A treia direcţie este a vertebratelor, a căror ultimă verigă, speţa omenească, reprezintă punctul cel mai înaintat al întregei evoluţii animale şi desigur raţiunea de a fi a vieţii pe pământ.

In adevăr, mobilitatea creează în jurul fiecărui animal o anumită *zonă de indeterminare*, în care acţiuni relativ inedite pot răspunde la împrejurări neprevăzute. Zona aceasta este destul de restrânsă în ce priveşte insectele şi chiar o mare parte din vertebrate, de oarece ele răspund celor mai de seamă dintre excitaţiile externe, cu acele reacţii tipice şi neschimbate care sunt instinctele. Filosoful rămâne uimit de preciziunea şi siguranţa instinctului, de tot ceeace funcţionarea lui pare să implice în ordinea cunoaşterii vieţii. Cazul coleopterei *sitaris* care îşi depune oule în galeriile pe care le sapă o insectă numită antoforul şi ştie să se lipească îndată ce devine larvă de corpul acesteia, să-i sugă oule, apoi mierea şi să se conserve astfel până devine un organism desăvârşit, manifestă o *simpatie* cu viaţa, un fel de turbure conştiinţă intuitivă, care îl face pe Bergson să observe că dacă instinctul animal ar deveni conştient şi ar putea răspunde întrebărilor noastre, dela el am putea obţine cunoştinţele cele mai preţioase despre tainele adânci ale vieţii. Dacă, pe de altă parte, valoarea mijloacelor biologice trebue judecată după succesul lor, adică după facultatea lor de a se desvolta în medii dintre cele mai felurite şi de a cuceri domenii cât mai întinse ale planetei, trebue să spunem că valoarea biologică a instinctului este absolut superioară. Graţie organizării lor instinctive, care la insectele himenoptere a ajuns

la un mare grad de perfecţiune, speţele acestea au devenit adevăraţii stăpâni ai subsolului, după cum omul este stăpânitorul netăgăduit al suprafeţei pământului. Totuşi, nu instinctivitatea insectelor reprezintă direcţia finală a vieţii, pentrucă nu ea este aceea care înscrie în jurul organismului animal spaţiul cel mai larg al indeterminării, adică putinţa celei mai întinse utilizări a materiei în vederea unor scopuri prescrise de voinţa liberă şi creatoare. Direcţia aceasta este a inteligenţii, reprezentată cu modestie de unele vertebrate şi cu o mare strălucire, în vederea unor ţinte care nu pot fi încă pe deplin întrevăzute, de către speţa umană.

Caracteristica inteligenţii este pentru Bergson facultatea ei de a fabrica unelte cu ajutorul cărora să-şi întindă raza acţiunii şi puterii ei. Instinctul animal îşi creează şi el uneltele care îi sunt necesare, folosind materia organizată. Instinctul însuşi nu este la urma urmei decât o prelungire a lucrării de organizare a vieţii. Folosind însă instrumentele organice, conformate pentru anumite tipuri de reacţii, instinctul nu dispune de toată libertatea şi zona de indeterminare pe care o desemnează în jurul lui rămâne destul de mică. Inteligenţa îşi fabrică însă uneltele sale din materia inorganizată şi tocmai independenţa acestora faţă de organismul animal, permite larga şi variata lor întrebuinţare în slujba libertăţii creatoare. Nu încape îndoială că omul este animalul care a dus la o desvoltare mai mare inteligenţa instrumentativă, încât mult mai potrivit decât calificativul *sapiens* pe care zoologia clasică îl acordă speţei om, i se cuvine atributul *faber*. Creaţia unor noui tipuri de unelte sunt faptele cele mai considerabile ale istoriei omului, încât este de prevăzut că mult timp după ce va fi dispărut svonul răsboaelor şi revoluţiilor noastre, omenirea îşi va reaminti de maşina cu aburi şi de dinamul electric.

S'ar părea că elanul vital, dupăce a experimentat soluţia instinctului, a adoptat pe aceea a inteligenţii, ca una care este mai capabilă să realizeze intenţiile ei creatoare. Drumul elanului vital înaintează triumfător peste obstacolele pe care i le opune materia. Intre viaţă şi materie există un antagonism profund. Astfel, pe când viaţa se găseşte implicată într'un proces de necontenită creaţie, energiile fizice se degradează. Materialitatea, spune Bergson, este ceva care se *desface*. Extensiunea materiei este întreruperea unei tensiuni. Procesul de creaţie al vieţii nu poate fi deci material. Natura lui este spirituală. Primind energii explosive din marele rezervoriu al soarelui, organismele

îşi suspendă pentru o clipă lucrare lentă a degradării lor energetice. Viaţa străbate în toate privinţele căi opuse materiei. Totuşi, ea nu se poate îndruma către ţelurile ei proprii decât utilizând materia. Intreprinderea paradoxală a vieţii constă deci în a insera libertatea ei în determinismul naturii. Este ceeace isbuteşte, într'o măsură infinit superioară oricărei alte speţe animale, omul. Intreaga lume organică există deci pentru a produce în cele din urmă, fiinţa în care elanul creator al vieţii pare să fi obţinut victoria cea mai de seamă asupra materiei.

Sistemul bergsonian nu culminează totuşi în magnificarea omului, ci în aceea a lui Dumnezeu, pe care marele filosof îl face să coincidă cu principiul de creaţie care străbate întreaga natură şi produce toată acea varietate de forme din a căror succesiune se lămureşte sensul arătat. Se poate susţine că concepţia lui Bergson asupra Divinităţii are o anumită coloratură panteistă, pe care unii din criticii săi catolici au pus-o în lumină, determinând autoritatea pontificală să pună la index, printr'un decret din 1 Iunie 1914, întreaga operă bergsoniană [1]). Principiu de creaţie străbătând natura, Divinitatea bergsoniană nu este o fiinţa personală înzestrată cu conştiinţă şi inteligenţă, de vreme ce conştiinţa şi inteligenţa sunt arme în serviciul vieţii practice. Dumnezeu nu este închipuit de filosofia bergsoniană nici drept creatorul fiinţei din neant şi nici ca instauratorul ordinei în haos. Supunând unei aspre critice ideile de desordine şi neant, Bergson conduce către concluzii dintre cele mai importante în ce priveşte conceptul Divinităţii. Desordinea şi neantul sunt pentru Bergson false idei, produse ale înclinării noastre de a introduce şi în problemele metafizicei categoriile acţiunii practice. In adevăr pentru punctul de vedere al acţiunii, ordinea nu poate fi decât ulterioară desordinei, produsul unei fapte care stabileşte între lucruri anumite raporturi. Analiza filosofică ne arată însă că nu există desordine, ci numai varietăţi felurite ale ordinei, o ordine geometrică şi materială şi o ordine vitală. Unei

1) Obiecţii impotriva panteismului bergsonian face *J. Maritain*, „La philosophie bergsonienne" (Études critiques), 1914. Intr'o scrisoare adresată Părintelui de Tonquédec şi publicată de acesta în revista catolică Études, t CXXX, pag. 515, Bergson a arătat că gândirea sa respinge de fapt monismul şi panteismul în general şi că deci ea se incadrează perfect în disciplina gândirii creştine, ca una care a încercat să dovedească deopotrivă faptul libertăţii, realitatea spiritului şi existenţa unui „Dumnezeu creator şi liber, generator al materiei şi al vieţii şi al cărui efort continuă, în direcţia vieţii, prin evoluţia speţelor şi prin constituirea personalităţilor umane". Gândirea catolică a receptat dealtfel influenţa bergsoniană, pe care o putem identifica la gânditori de valoarea unui Ed. Le Roy şi J. Chevalier.

încăperi care mi se pare desordonată îi lipseşte de fapt numai această din urmă ordine, armonia pe care o introduce în manifestările sale persoana umană, în timp ce încăperii de care ne ocupăm trebue să-i recunoaştem o ordine mecanică, de vreme ce locul şi poziţia fiecărui obiect sunt explicabile prin mişcările automatice ale persoanei care le-a folosit sau prin alte cauze eficiente. Efectul de desordine nu este decât produsul unei aşteptări înşelate. Când mă aştept să întâmpin ordinea mecanică şi să aflu pe cea vitală sau când lucrurile se întâmplă dimpotrivă, înregistrez sentimentul desordinei şi trăesc una din iluziile cele mai curente ale conştiinţei.

Deopotrivă de şubredă în faţa analizei filosofice este şi ideea de neant. Desigur, pentru punctul de vedere al acţiunii practice, orice obiect produs de fapta noastră umple un gol, fiinţa în întregimea ei nu poate fi decât ca „o broderie pe canavaua vidului". Fiinţa presupune, aşa dar, neantul şi conceptul ei implică pe acela al creaţiei. In realitate însă, afirmă Bergson, nu numai că fiinţa nu presupune neantul ci dimpotrivă: neantul presupune fiinţa. Nimeni nu poate concepe neantul decât în forma suprimării unei realităţi. Vidul nu este decât reprezentarea unui plin substituit, pe care conştiinţa noastră îl întovărăşeşte cu sentimentul de dorinţă sau regret, încercat cu adevărat sau închipuit că ar putea fi încercat. Neantul este o pură construcţie mintală. Cine nu părăseşte niciodată terenul experienţei nu întâmpină decât fapte, stări şi lucruri în succesiune necurmată. Lumea este plină în toată întinderea ei şi ea îşi ajunge ca ceva care nu se mărgineşte cu un principiu eterogen şi nici nu-şi datoreşte existenţa unei intervenţii creatoare din nimic sau triumfătoare peste neantul primitiv. Dar dacă lumea nu este efectul unui act creator unic, ea este domeniul unei creaţii necontenite, în adâncimea căreia trebuie să recunoaştem un principiu de forţă şi iubire. Acest principiu produce nenumăratele forme ale vieţii, trezeşte în om curentul vieţii morale şi îl umple de dumnezeescul sentiment al bucuriei, oridecâteori conştiinţa îi spune că fapta sa creatoare se găseşte în acord cu elanul vieţii pe pământ. Dumnezeu este în filosofia bergsoniană acest principiu de creaţie.

*

Intreaga filosofie a lui Bergson; conduce către problema morală şi religioasă. Cugetătorul însuşi s'a oprit îndelung înainte de a face cunoscute concluziile sale în aceste materii hotă-

rîtoare. Opera care le este consacrată a fost precedată de un sfert de veac de relativă tăcere, deşi în tot acest timp numeroşi comentatori ai lui Bergson nu osteneau să-i ceară completarea sistemului său de gândire în latura filosofiei practice. In realitate, etica lui Bergson se găsea oarecum prefigurată în scrierile sale mai vechi. Aşa, de pildă, conceptul bergsonian al libertăţii conţinea şi o indicaţie normativă, o invitaţie de a menţine fapta în acord cu viaţa adâncă şi originală a conştiinţei. Ideea de viaţă este şi ea impregnată de indicaţii normative. Ingeniosul esseu asupra *Râsului* conţinea în această privinţă sugestii dintre cele mai însemnate. Abaterea dela norma vieţii nu ni se arată oare a fi sancţionată în reacţiunea naturală cu care întâmpinăm arătările comicului? Dacă aplicăm sancţiunea râsului oridecâteori aşteptând o manifestare a vieţii, întâmpinăm un efect de automatism mecanic, nu este aci o dovadă că ideea de viaţă, latentă în mintea noastră, posedă o virtute normativă care nu poate fi indiferentă conştiinţei morale? Valoarea etică a faptei creatoare este apoi concluzia pe care o extrage cititorul câştigat de marea viziune a vieţii în *Evoluţia creatoare*. Bergson însuşi a consacrat pagini elocvente acestei teme cu ocazia conferinţei pronunţate în 1911 la Universitatea din Birmingham. Toate acestea nu erau însă de ajuns şi astfel, în 1932, marele gânditor se hotăreşte să înfăţişeze roadele mult aşteptate ale meditaţiei sale etice în opera *Les deux souces de la morale et de la religion*.

Păstrând şi în această privinţă contactul cu faptele observabile, Bergson ajunge la constatarea că nu există o singură morală, ci două morale felurite, cu funcţiunile şi comandamentele lor respective. Una din acestea este morala societăţilor închise. Elanul vital, ne spune Bergson, a produs societăţi închise la capătul a două din direcţiile ei fundamentale, în speţele himenoptere şi în speţa umană. Inlăuntrul acestor societăţi, indivizii se încadrează puternic în ordinea vieţii colective. Regulatorul acestei atitudini este instinctul întrucât priveşte pe himenoptere şi morala închisă în ce-l priveşte pe om. Conştiinţa inspirată de morala închisă leagă puternic pe individ de interesele societăţii sale şi recomandă lupta neîmpăcată împotriva străinului; ea justifică răsboiul cu toate excesele lui. Morala închisă este expresia naturii în om: semnificaţia şi funcţiunea ei au un caracter biologic. Modul ei de a lucra în conştiinţa individuală ia forma obligaţiei, adică a presiunii pe care societatea o exercită asupra individului. O mulţumire liniştită, o bună

stare deopotrivă cu aceea pe care o procură exercițiul normal al tuturor funcțiunilor vitale, este răsunetul afectiv în conștiință al împlinirii obligațiilor emanate din sfera moralei închise.

Elanul vital n'a făurit organisme colective superioare societăților închise. Societățile închise sunt singurele pe care le găsim în natură. Elanul vital a produs în schimb unele individualități hotărîtoare în desvoltarea morală a speței umane, cum sunt marii ei binefăcători, eroii și sfinții. Gândului și faptei acestora le datorăm moralele deschise sau absolute, care preconizează îndatoriri față de întreaga umanitate și față de fiecare om în parte. Moralele deschise sunt incarnate în personalitățile care le reprezintă și a căror existență exemplară nu lucrează prin intermediul unei obligații impersonale, ci prin chemare directă, prin ceeace Bergson numește „l'appel du héros". „De ce au găsit oare sfinții imitatori, se întreabă Bergson, de ce oare marii oameni de bine au târît mulțimile în urma lor? Toți aceștia nu cer nimic și obțin totul. Ei n'au nevoe să îndemne; le ajunge să existe; existența lor este o chemare" [1]). Cine urmează acestei chemări nu mai resimte simpla mulțumire a celui care se conformează comandamentelor moralei închise. In sufletul lui pătrunde fiorul bucuriei, entuziasmul pe care îl descătușează elanul creator al vieții activând în om, înaintarea în direcția țelurilor superioare ale vieții. Deși deosebirea dintre cele două morale este esențială, există totuși posibilitatea ca morala deschisă să lucreze asupra societăților închise, să le perfecționeze și să le îndrumeze către forme mai înalte. Bergson crede că poate constata un astfel de proces în formarea democrațiilor moderne, pe care le socotește răsărite din spiritul moralei deschise a Evangheliilor [2]). „Dintre toate concepțiile politice, scrie Bergson, democrația este cea mai îndepărtată de natură, singura care depășește, cel puțin în intenția ei, condițiile „societății închise". Judecând după spiritul de fraternitate pe care îl proclamă și după isvoarele ei istorice, printre care Bergson distinge pietismul lui Kant, protestantismul și quietismul lui Rousseau, puritanismul american al revoluției din 1791, se poate spune că „democrația este de esență evanghelică și că motorul ei este iubirea".

Viața socială a oamenilor implică în toate formele ei religia. Nu există societate omenească fără religie. Se cu-

---

1) Les deux sources de la mémoire et de la religion, pag. 29—30.
2) op. cit., pag. 304.

vine însă să distingem, ca şi în cazul moralei, două varietăţi profund deosebite ale religiei. Una din ele, religia statică, este produsul funcţiunei fabulatoare a omului şi raţiunea ei de a fi este să-l apere împotriva primejdiilor pe care le aduce cu sine exerciţiul puterilor intelectuale. In adevăr, marea desvoltare pe care a luat-o inteligenţa în om a slăbit puterea disciplinei sociale. Inteligenţa este individualistă, mai întâiu pentru motivul că funcţiunea ei esenţială fiind să invente, ea trebue să facă un apel la iniţiativa individuală care atenuează mult rigoarea disciplinei obşteşti. Pe de altă parte, pe câtă vreme instinctul este totdeauna orientat spre exterior, inteligenţa întoarce pe om către sine, către sfera intereselor sale egoiste. „Inteligenţa încurajează în primul rând egoismul". Apare atunci funcţiunea fabulatoare care împiedică efectele primejdioase ale inteligenţii, închipuind zei protectori ai cetăţii înzestraţi cu rolul de a o apăra şi de a pedepsi sau răsplăti acţiunile care o ating. Pe această cale apare religia statică, depusă în mituri şi legende, organizată în instituţii, păstrătoare a tradiţiilor şi totdeauna în serviciul intereselor cetăţii. Din acest punct de vedere, se poate spune că „religia statică este o reacţie defensivă a naturii împotriva puterii disolvante a inteligenţii".

Atâta poate n'ar fi fost de ajuns. Inteligenţa ameninţă nu numai vitalitatea societăţii, dar şi pe aceea a individului. Căci inteligenţa descoperă moartea, rămasă, ca idee generală, necunoscută animalelor. Gândul morţii este unul dintre cele mai deprimante. Natura reacţionează însă opunând reflecţiunii depresive asupra sfârşitului fatal care aşteaptă pe oricine, imaginea unei vieţi după moarte, instituind cultul strămoşilor şi făurind conceptul sufletului, ca un principiu care subsistă după distrugerea corpului. Toate aceste imagini reactive faţă de gândul morţii vin să sporească cuprinsul religiei statice. Bergson nu uită să adauge că de religia statică, în aceste ultime aspecte ale ei, foloseşte nu numai individul, dar şi societatea, ca una în beneficiul căreia urmează să se producă acel efort individual, mai avântat atunci când reprezentarea sfârşitului inevitabil nu-l limitează.

Alt caracter are religia dinamică, termen prin care Bergson denumeşte misticismul tuturor timpurilor. Evident, întocmai ca religia statică, misticismul procură şi el individului siguranţa şi seninătatea pe care inteligenţa le turubră în atâtea feluri. Câtă deosebire totuşi între aceste două varietăţi. In timp ce religia statică este legată de viaţa unui grup omenesc limitat,

misticismul posedă o trăsătură hotărît. universalistă. Divinitatea către care se îndreaptă elanul de iubire şi fervoare al misticului este al tuturor oamenilor. Dumnezeul religiei dinamice nu este altul decât principiul de iubire şi creaţie care după ce a produs toate formele vieţii, a făcut să apară umanitatea, ca unealta cea mai adecuată în mâinile ei inventive. In iubirea fierbinte a Divinităţii, misticul îmbrăţişează întreaga omenire pe care prin căldura sufletului său, prin fapta sa hotărîtă şi vitează, o târăşte cu forţă pe căile destinului său. In pagini de un mare interes, comparând misticismul feluritelor civilizaţii, Bergson ajunge la concluzia că abia misticismul creştin a realizat în forme perfecte esenţa religiei dinamice. Căci misticismul creştin nu este contemplaţie, ci acţiune, creaţie, iubire. Elanul vital a sfărâmat în fiinţa personalităţilor mistice digul rezistenţii materiale, făcând din ele mari realizatori, capabili a fi purtat gloata popoarelor occidentale pe căile unei carităţi aprinse şi active. Este foarte caracteristic pentru idealurile care se degajează din aceste supreme pagini ale lui Bergson, faptul că tipul omenesc cel mai înalt pare a fi pentru el misticul activ al Occidentului, din categoria Sfântului Paul şi a Sfântei Tereza, a Caterinei din Siena. a lui Francisc din Assisi sau a Ioanei d'Arc. Lucrarea misticului creştin este singura capabilă să transforme umanitatea, înzestrând-o cu o putere de creatie în serviciul întregei comunităţi umane, pe care elanul vital ar fi atins-o odată cu ivirea speţei noastre, dacă mijloacele sale n'ar fi fost cele atât de mărginite ale individului. Abia în lumina misticismului creştin începe să se lumineze scopul întregei lumi, care pare a nu fi altul decât „o întreprindere a lui Dumnezeu pentru a creea creatori".

Bergson nu se opreşte la aceste consideraţii generale. Tendinţa sa pragmatică şi realistă, caracterul activ al misticismului pe care îl propune şi care se numără desigur printre tendinţele sale mai adânci, îl determină să se oprească în faţa unora dintre problemele actualităţii şi să închee cu ceeace s'ar putea numi programul de viitor al omenirii. In această importantă ordine de idei, care interesează mai cu seamă ştiinţele sociale particulare, Bergson preconizează măsuri în legătură cu fenomenul suprapopulaţiei, cauza cea mai de seamă a relelor numeroase de care suferă umanitatea actuală, o distribuţie raţională a materiilor prime şi o organizare a condiţiilor moderne de lucru. Această organizare nu este întrevăzută însă de Bergson în sensul comunist, de vreme ce proprietatea este pentru el

una din instituţiile cele mai naturale, corespunzând unui instinct foarte înrădăcinat. Faţă de absurda sporire a trebuinţelor omeneşti, Bergson recomandă o întoarcere către un regim de viaţă simplă, în care plăcerile confortului părăsit să fie înlocuite cu bucuriile mai adânci ale unei existenţe pătrunse de sensul mistic al vieţii. Un astfel de reviriment i se pare de altfel lui Bergson nu numai recomandabil, dar şi probabil, de vreme ce marea desvoltare materială a zilelor va determina în cele din urmă reacţia complementară a sufletului; mecanica va deştepta mistica. Originele maşinismului modern sunt dealtfel ele însele mistice, de oarece fenomenul a apărut ca una din formele elanului creator al vieţii. Direcţia adevărată a maşinismului modern, destul de întunecată astăzi, nu se va limpezi decât în momentul în care conducerea ei va fi încredinţată misticismului retrezit. Meditaţia etică şi religioasă a lui Bergson se închee asupra unor astfel de întăritoare speranţe.

*

Paginile de faţă fiind închinate filosofiei lui Bergson şi nu bergsonismului, nu putem insista asupra înrâuririi pe care operele analizate aci au exercitat-o atât asupra cercetării filosofice contimporane cât şi asupra altor domenii ale creaţiei culturale a vremii. Pentru a fixa însă fizionomia acestei contribuţii epocale, se cuvine a arunca o privire asupra formei de spirit pe care o manifestă, cât şi asupra afinităţilor sale morale. Căci există, fără îndoială, o formă bergsoniană de spirit cu virtuţi atractive către certe puncte ale universului moral. Curentul acesta nu constă atâta dintr'o seamă de opere crescute din trunchiul unei doctrine constituite, cât dintr'o stare de spirit şi dintr'un punct de vedere, de unde ochiul poate parcurge întreaga zare a lumii. Bergsonismul este expresia şi, în parte, cauza acelei îndrumări spirituale moderne, doritoare de o cuprindere mai bogată şi mai concretă a realului, pe care socoteşte că trebue a-l cerceta în formele lui individuale, cu mijloace directe şi intuitive. Nimeni nu poate defini mai bine bergsonismul decât tocmai adversarii lui, cari apar totdeauna printre spiritele dogmatice şi rigide, printre oamenii de cabinet şi făuritorii de teorii. Cine a trăit mai multă vreme în atmosfera scrierilor lui Bergson şi s'a pătruns de valorile exprimate şi inexprimate ale filosofiei sale, nu poate să nu resimtă tot ce este aer închis, depărtare de viaţă şi pedantism

steril în atâtea din sistemele tradiţiei clasice. Pot spune chiar, din experienţa unei oarecare familiarităţi cu operele filosofului, că unul din cele mai sigure efecte ale studierii acestora este o criză de încredere faţă de filosofie, pe care nu o depăşeşte în cele din urmă decât acela care ajunge a recunoaşte în construcţiile sistematice ale marilor gânditori tot ce este experienţă directă a lucrurilor şi manifestare a personalităţii originale. Experienţa vie îngropată în temeliile clădirii este valoarea de seamă pe care o caută persoana recâştigată pentru filosofie prin pilda şi îndrumarea lui Bergson.

Filosofia lui Bergson a reuşit să producă acea joncţiune a speculaţiei cu viaţa, a cărei lipsă a fost de atâtea ori regretată în trecut. Din această pricină răsunetul ei nu s'a produs atât printre oamenii de specialitate filosofică, ci mai ales printre savanţii aplecaţi asupra unui domeniu de fapte particulare şi asupra unui câmp de experienţe concrete, apoi asupra artiştilor şi asupra oamenilor de acţiune. Din această pricină, bergsonismul filosofic este destul de limitat în manifestările lui, printre care trebue să amintim totuşi opera unui maestru, pe aceea a lui Ed. Le Roy. Mult mai abundentă a fost recolta bergsoniană în afara incintei filosofice, *extra muros*.

Influenţa lui Bergson asupra ştiinţei contimporane a fost imensă. Lipsesc încă lucrările de detaliu care să ne permită a preţui această influenţă în toată întinderea ei. Dar şi primele rezultate ale unei cercetări rapide sunt destul de bogate. Când în 1927, Paul Archambault a întreprins în *Les Cahiers de la nouvelle journée*, o anchetă asupra problemei realului, studiile foarte temeinice sosite ca răspuns, printre cari unele veneau de la filosofi ca Jacques Chevalier, altele însă dela psihologi, medici sau jurişti, aduceau deopotrivă convingerea că vechea concepţie după care nu există decât ştiinţă a generalului a trecut în rândul prejudecăţilor. Importantul document publicat de Paul Archambault aducea mărturia unei noi conştiinţe de sine a omului de ştiinţă, peste care cititorul are tot timpul impresia că pluteşte umbra marelui gânditor francez. Este de netăgăduit că influenţa acestuia este în bună parte răspunzătoare de orientarea potrivit căreia perfecţiunea ştiinţei moderne este căutată în direcţia unei cuprinderi cât mai strânse a individualului. Nu atât vederea generală asupra lucrurilor, cât pătrunderea în taina fenomenului unic a devenit pentru noi virtutea capitală a omului de ştiinţă. Savantul care ne impune mai mult este acela în care zestrea cunoştinţelor ge-

nerale alimentează puterile intuitive ale spiritului şi pentru care legile obşteşti ale universului au mai cu seamă interesul de a reţine în reţeaua lor cât mai mult din structura fenomenului individual. Poate dealtfel că deosebirea cea mai de seamă între îndrumarea mai veche şi mai nouă a ştiinţei este că pe când cea dintâiu ţintea către stabilirea de legi generale, cea de-a doua înţelege să cerceteze în special diferenţierile tipice şi individuale.

Dar în afară de aceste largi îndemnuri, ştiinţa modernă, mai ales în ramura ei psihologică şi biologică, îi datoreşte lui Bergson sugestii fundamentale. Am amintit faptul că în ce priveşte afasiile, contribuţia bergsoniană a revoluţionat modul tradiţional de a pune şi rezolva problema. Ideea *duratei pure* a fost la rândul ei desemnată de un specialist ca Dr. Mourgue, drept o adevărată descoperire ştiinţifică, confirmată acum în urmă de cercetările unui Minkowski asupra *timpului trăit* sau de acele ale unui Carrel şi Leconte du Nouy asupra *timpului fiziologic*. Astfel intuiţia filosofică, potrivit căreia timpul nu este o succesiune de momente omogene, ci o continuitate creatoare, dobândeşte acum întărirea ştiinţei experimentale [1]). Mare influenţă a avut ideea că trecutul se păstrează în întregime în depozitele inconştientului şi că oricare din fenomenele psihice actuale suportă presiunea lor. O astfel de reprezentare stă la baza psihanalizei contimporane. Tot astfel ideea de tensiune psihologică a pătruns prin Janet în psihologia oficială, după cum conceptul atenţiei la viaţă, ca funcţiunea esenţială a creerului, a permis unui Bleuler să descrie acea profundă alterare a conştiinţei care este „schizofrenia" [2]).

Afinităţile bergsonismului şi uneori influenţa lui asupra literaturii şi artei timpului n'au fost mai mici. Când simbolismul francez şi-a căutat o bază doctrinară, teoreticienii lui au crezut că o pot găsi în filosofia lui Bergson, Căci în opoziţie cu maniera descriptivă, rece şi impersonală a parnasienilor, simboliştii aduceau o viziune intuitivă a lucrurilor şi o coborîre în viaţa profundă a eului, isvorul permanent al lirismului. Analogia cu atitudinea bergsoniană n'a putut scăpa criticilor simbolişti [3]).

1) Vd. *Dr. R. Mourgue*, „Une découverte scientifique": la durée bergsonienne, în Revue Philosophique, Nov.-Dec. 1935.

2) Asupra acestor înrâuriri vd. şi *H. Bergson*, La Pensée et le Mouvant, pag. 94.

3) Unul dintre aceştia scrie: „Reacţia spiritualistă sau idealistă care s'a operat pe la 1885, împotriva Parnasului, corespunde, pe un plan paralel, reacţiei filosofiei lui Bergson împotriva mecanismului, asociaţionismului

Impresionismul muzical şi plastic s'a recunoscut deasemeni în Bergson. Căci tendinţa acestui grup de artişti de a îndepărta stratul conceptual al anecdotei şi al viziunei convenţionale, pentru a pătrunde până la rădăcina impresiei, nu poate să se autorizeze în adevăr dela critica inteligenţei în filosofia lui Bergson?[1]). Dar artistul care a folosit mai mult din lecţia lui Bergson, deşi uneori el însuşi a putut s'o subestimeze, a fost fără îndoială Marcel Proust, care în anii de după răsboiu a revoluţionat formula romanului european. Concepţia bergsoniană asupra timpului şi a memoriei sunt cadrele teoretice în care se mişcă marea creaţie epică a romancierului francez[2]). Ideea că trecutul ne poate fi restituit cu prospeţimea primei percepţiuni în momentul de slăbire a atenţiei la viaţă, ca un rod al desinteresării şi al visului, stă la sorgintea însăşi a lirismului care înfăşoară creaţia lui Proust.

Ar fi fost totuşi ciudat dacă influenţa operei lui Bergson s'ar fi oprit aci. In filigramul ei stă efigia omului de acţiune şi ethosul ei imanent vehiculează valorile faptei şi ale creaţiei. Nu este deci de mirare că un teoretician al acţiunei politice, cum este Georges Sorel, unul din inspiratorii necontestaţi ai lui Lenin şi Mussolini, recunoaşte în Bergson pe maestrul său[3]). Julien Benda a evocat de curând atmosfera renumitului cenaclu al lui Charles Peguy, organizat în jurul publicaţiei *Les Cahiers de la Quinzaine*, unde s'a aprins unul din primele altare ale cultului bergsonian[4]). Din acest focar s'a difuzat acea preţuire a faptei şi a creaţiei, care a dat o nouă fizionomie tineretului european al răsboiului.

Nu este sigur dacă Bergson ar ratifica toate consecinţele filosofiei sale. Este o întrebare deasemeni dacă interpretul acestei gândiri cu bogate răsunete poate să se declare mulţumit cu tot ce se desprinde din ea. Ceeace se poate însă constata în punctul cel mai înalt al perspectivei care îmbrăţişează opera lui Bergson este că întocmai ca toate filosofiile mobilităţii,

---

şi determinismului". *Tancrède de Visan*, L'attitude du lyrisme eontemporain, 1911, pag. 439.

1) Vd. asupra fundamentului bergsonian al impresionismului articolul meu „Construcţia obiectului în estetică". în volumul „Studii de filosofie şi estetică", 1939 (Ed. Casa Şcoalelor).

2) Asupra influenţei lui Bergson asupra lui Proust, vd. *Etienne Burnet*. M. Proust et le Bergsonisme, în vol. Essences. pag. 165 urm. Deasemeni *E. Fiser*, L'Esthétique de M. Proust, 1933, pag. 177 urm.

3) Vd. *Georges Sorel*, Réflexions sur la Violence. 5-e éd. 1921 p. 41 urm.

4) *J. Benda*, Un régulier dans le siècle, în La Nouvelle Revue Française, 1937.

sistemul de gândire pe care l-am analizat aci a apărut ca expresia şi justificarea unei lumi în transformare. O societate care vrea să se modifice este bucuroasă să afle că universul nu este împietrit şi că substanţa lui este plastică în mâinile harnice ale omului de acţiune, preţuit mai presus de oricare alt tip uman tocmai pentru această virtute a lui. Filosofia lui Bergson desvoltă aceste afinităţi implicite ale oricărei societăţi în transformare. Cine doreşte însă să-şi însuşească întreaga lecţie a lui Bergson nu trebue să uite că universul mobil pe care îl evocă filosoful, se desfăşoară către ţintele imanente ale unei umanităţi superioare şi că omul de acţiune pe care etica sa îl exaltă este o unealtă a marei iubiri cu care Dumnezeu a creeat lumea.

Alte curente

In cunoscutul său memoriu asupra filosofiei în Franţa după 1867, făcut pentru Congresul de Filosofie dela Heidelberg, Emil Boutroux, după ce expunea problemele care preocupau în deosebi filosofia franceză în acea epocă, conchidea că gândirea franceză nu-i dominată de un sistem anumit şi nici nu există o convingere împărtăşită de mai multe spirite, ci doar că spiritul filosofic s'a difuzat în toate ramurile de activitate intelectuală şi a condus la cele mai opuse atitudini. Cu mult mai limpede i se înfăţişa lui Taine mişcarea filosofică din Franţa pe la mijlocul veacului trecut. „Două filosofii principale, spunea el, subsistă astăzi în Franţa...: una pentru trebuinţa literaţilor; alta pentru trebuinţa savanţilor; una care se numeşte la noi spiritualism; alta care se numeşte la noi positivism" [1]).

Care este astăzi regimul filosofic în Franţa? Care sunt, cu alte cuvinte, problemele care agită lumea filosofilor în această ţară şi către care răspunsuri se îndreaptă, cu o mai vădită preferinţă, spiritul filosofic al Franţei contimporane? Există din acest punct de vedere şi raportaţi la gândirea universală, o caracteristică a filosofiei franceze azi?

E întotdeauna greu de a răspunde la asemenea întrebare demarcând cu precizie particularităţile naţionale, e greu mai ales când e vorba de Franţa, unde în acelaş timp se întâlnesc atâtea spirite originale, şi unde coexistă un impresionant număr de sisteme care se sprijină reciproc, merg paralel ori se opun unul altuia. Chiar în ţări cu un număr mai redus de gânditori în domeniul filosofiei, ca la noi, şi încă încercarea de a caracteriza în câteva linii activitatea filosofică întâmpină greutăţi.

---

1) *H. Taine*, Les philosophes classiques du XIX-e siècle en France Paris, Hachette, 1923, pag. VI.

(Ceeace nu înseamnă totuşi, că nu e mai uşor de a caracteriza filosofia franceză considerată în general, decât pe a noastră. Despre aceasta nu se poate spune că şi-a croit un făgaş propriu sau în orice caz, dacă şi l-a croit nu ştim acum care este, pentrucă este acela prin care va curge gândirea românească *viitoare).*

După încetarea activităţii profesorale a lui Bergson, activitate care prin măestria inegalabilă a verbului său îl aşează în centrul mişcării filosofice din Franţa, se poate spune că specialităţile gândirii franceze „mai mult ocolind bergsonismul decât contrazicându-l" [1]), *se îndreaptă din ce în ce mai hotărît în direcţia cunoaşterii şi a epistemologiei.* Dar acest curent nu apare acum. El îşi are originea în acelaş fond de opoziţie faţă de pozitivismul ştienţist, empirist şi antimetafizic, din care a apărut şi bergsonismul, din sânul său reuşind să se impună, chiar în timpul strălucirii filosofiei bergsoniene, gânditori de mare prestigiu ştiinţific, cum a fost H. Poincaré şi P. Duhem. Când, pela 1890, filosofia franceză îşi recapătă puterile după epoca lui Taine şi Renan, sforţările ei se îndreaptă, concentrându-se din ce în ce mai mult, către filosofia şi critica ştiinţei, cu excepţia ramurei metafizice care începe cu Lachelier, se continuă cu Boutroux şi culminează în Bergson.

Oricare ar fi deosebirile de metodă şi de probleme, originar însă atât bergsonismul cât şi direcţia criticei ştiinţei sunt reacţiuni împotriva pozitivismului. Putem afirma deaceea, ca o a doua constatare, *că pozitivismul,* pe care chiar în jurul lui 1900, un eminent gânditor francez ca Abel Rey îl considera ca o orientare principală a filosofiei franceze [2]), *este azi o atitudine depăşită.*

Din universul pozitivismului mărginit la legile fenomenelor, bergsonismul evadează prin artificiul intuiţiei, a cărei fluenţă imponderabilă se strecoară prin reţeaua fenomenelor şi ajunge la miezul metafizic al realităţii. Bergson a acceptat dealtfel dela început universul pozitivist ca pe universul natural al inteligenţei noastre, în schimb l-a redus la rolul unui aspect fără semnificaţie metafizică, iar inteligenţa a considerat-o ca pe un simplu instrument utilitar, incapabilă să sesizeze altceva decât materia. Bergson a salvat metafizica, dărâmându-i însă temelia făcută ca s'o susţie — inteligenţa — aşa cum i se salvează

---

1) *Parodi,* En quête d'une philosophie — Paris, Alcan, 1935, p. 35.
2) *Abel Rey,* La Philosophie Moderne, Paris-Flammarion, 1925, p. 3-4.

viaţa cuiva, amputându-i-se piciorele. Sunt aproape două decenii de când în filosofia franceză au încetat discuţiile referitoare la valoarea intuiţiei şi a inteligenţei. Privit ca un fenomen interesant şi surprinzător, bergsonismului i s'au deschis, mai curând decât s'ar fi putut crede la începutul veacului, porţile istoriei. Cu dreptate observă deaceea Parodi că astăzi în Franţa lupta se dă nu între inteligenţă şi alte facultăţi de cunoaştere, ci *se dă pe planul inteligenţii şi în interiorul ei*[1]). Nu însemnează însă că filosofia lui Bergson a dispărut fără a lăsa nici o urmă, fără a schimba nici o idee. Dacă bergsonismul n'a prins ca sistem şi nici ca spirit care să fecundeze gândirea în mod deosebit, el a revoluţionat în schimb un mare număr de noţiuni şi a răsturnat numeroase puncte de vedere în care filosofia se statornicise de veacuri. Căci în intelectualismul care şi-a recucerit locul tradiţional în filosofia franceză de azi, *inteligenţa despre care se vorbeşte* nu mai este vechea inteligenţă conceptualistă care procedează prin îmbucătăţirea realului după necesităţile limbajului, aşa cum a arătat în mod admirabil Bergson, ci *este o putere de sinteză şi de judecată*, o *facultate de a inventa raporturi noui*, fără a suporta prizonieratul nici unui schematism de categorii. Inteligenţa aceasta nu îmbucătăţeşte şi nu izolează, ci leagă şi uneşte.

Ori care ar fi accepţiunea „inteligenţei", nu este mai puţin adevărat că intelectualismul este marca filosofiei epistemologice dominantă azi în Franţa şi că dacă există dispute în gândirea franceză, acestea sunt în planul inteligenţii.

Problema esenţială pentru curentul epistemologic este de a descoperi reţeaua de relaţii pe care inteligenţa a creat-o în jurul faptelor brute de experienţă — cum năzuia şi Lachelier — sau, altfel spus, de a studia în mod critic ştiinţa pozitivă, istoria şi vicisitudinele ei[1]), ca să sesizeze procedeele spiritului în cunoaşterea obiectivă, puterile şi limitele lui cognitive. Fundându-şi critica cunoştinţii pe studierea produselor obiective ale spiritului oferite de ştiinţa pozitivă, filosofia franceză prezintă în această privinţă o particularitate faţă de filosofia germană, care pentru acelaş scop utilizează de preferinţă, „ştiinţele spiritului" sau „ştiinţele culturii" (Geisteswissenschaften sau Kulturwissenschaften).

1) Ibid. pag. 3.

1) *A. Etcheverry*, L'idéalisme français contemporaine, Paris, Alcan, 1634, pag. 164.

Desigur că acest gen de epistemologie n'ar fi posibil, dacă savanţii n'ar cultiva filosofia şi dacă filosofii n'ar fi familiarizaţi cu cele mai delicate chestiuni de ştiinţă. Şi e fapt, că pe când în Germania ştiinţa pozitivă şi filosofia sunt separate din perioada idealismului romantic [1]), în Franţa nu numai contactul n'a fost niciodată rupt, dar chiar filosofia din această ţară este, în ultimele decenii mai ales şi în o măsură crescândă, opera unor oameni de ştiinţă ca Dastre, Cournot, E. Picard, H. Poincaré, Milhaud, Le Roy, Meyerson, etc...

Deşi curentul epistemologic cuprinde ramificaţii şi atitudini personale, ele converg în a arăta rolul activ al spiritului în actul cunoaşterii şi a dovedi, împotriva empirismului pozitivist, că spiritul nu înregistrează pasiv lucrurile şi fenomenele din natură, ca o placă fotografică, ci că el are un rol care nu poate fi trecut cu vederea în construirea ştiinţei, prin ideile conducătoare indispensabile oricărei cercetări, prin ipotezele şi acţiunea lui ordonatoare, ba chiar în constatarea faptelor şi legilor ştiinţifice.

Pentru acest curent spiritul nu se poate limita la idealul lui Bacon — care era şi a lui Comte — de a furniza legile naturii, rămânând orb la ceeace constitue natura însăşi a fenomenelor pe care le cercetează, ci trebue să meargă la această natură. Influenţa pe care a exercitat-o asupra acestui curent un Renouvier, un Hamelin şi Lachelier este incontestabilă.

Inlăuntrul direcţiei epistemologice se observă o dublă orientare. Una, pentru care ştiinţa nu e posibilă fără activitatea unificatoare şi ordonatoare a raţiunii, dar tot aşa nu e posibilă fără existenţa unui obiect exterior. Istoria desvoltării ştiinţei stă mărturie pentru această linie de cugetare, că raţiunea umană în tendinţa ei de a explica realitatea, se loveşte de rezistenţa rebelă a unui datum exterior, incomplet asimilabil şi nu total reductibil la procedeele raţiunii. E orientarea realistă. A doua linie consideră rolul spiritului şi mai hotărîtor, tocmai pentrucă îl concepe mai puţin definit şi mai puţin închegat în anumite forme, ci mai mobil, mai adaptabil şi mai spontan. Nu numai ştiinţa este opera lui, dar şi lumea, existenţa. Realitatea pierde orice caracter ontologic şi devine proecţiunea spiritului. Căutând să explice misterul prin care gândirea noastră individuală şi contingentă crează ştiinţa universală şi absolută, filosofii din

1) *E. Meyerson,* Du cheminement de la pensée, Paris, Alcan, t. I, pag. IX—X.

această grupă conchid că totul e creația spiritului. Spiritul în centrul lumii, spiritul creatorul lumii, iată concluzia acestei directive. E orientarea idealistă.

De pe terenul pur epistemologic, cum era la început, problema s'a nuanțat ontologic și s'a transformat într'o luptă care accentuându-se după 1920, durează și azi și a obligat pe aproape toți gânditorii francezi să-și declare atitudinea. Sub diferite numiri și aspecte, nu aceasta este problema care s'a desbătut în toate epocile culminante ale filosofiei, în toate perioadele? Cum cu dreptate remarcă Etcheverry, în imparțiala sa lucrare „L'idéalisme français contemporaine", antinomia unului și a multiplului, lupta universalelor sau desbaterea în jurul idealismului, nu sunt toate în fond încercări de a lămuri, dela diferite niveluri, eternul mister al raportului spiritului cu lumea, al rațiunei cu experiența? [1]). Mai mult decât oricând este azi în centrul desbaterii filosofice din Franța.

Una din fațetele cele mai interesante pe care disputa idealismului și a realismului a pus-o în discuție în ultimul timp, este afirmația imanenței sau a transcendenței lumii și a lui Dumnezeu.

Pentru idealism lumea fiind totalitatea reprezentărilor gândirii, aceasta nu are contact decât cu ea însăși, și toate demersurile cunoașterii o conduc de fapt în încăperile din edificiul interior ei. Gândirea e condamnată să nu poată explora decât între propriile ei granițe. Dimpotrivă, soluția realistă implică cunoașterea a ceva deosebit de spirit și e conexată prin urmare de transcendență. Cât de grav și central se pune problema în filosofia franceză, s'a putut vedea și cu ocazia Congresului de Filosofie dela Paris, din anul 1937, unde a fost obiectul a numeroase discuții.

Cu toate că însemnătatea problemei cunoașterii în filosofia franceză contimporană face ca aceasta să poarte întrucâtva pecetea criticismului kantian, totuși atât în linia filosofiei idealiste cât și în aceea a filosofiei realiste se *manifestă o vădită opoziție față de agnosticism*. Chiar dacă după război nu apare nici o construcție metafizică de proporțiile și avântul bergsonismului, filosofia speculativă franceză este metafizică. Mai mult încă, puternica reacțiune a realismului din ultimul timp, dovedește o îndrumare spre metafizica tradițională și problemele ei clasice. Această efervescență a spiritului filosofic francez, care caută o certitudine metafizică, fac pe D. Parodi să afirme că „mai

1) *Etcheverry*, op. cit. pag. 13.

mult decât oricare altul, timpul nostru aspiră la un *credo*, este în căutarea unei filosofii"[1]).

Nu explică această aspirație a spiritului francez de astăzi, către un punct de reazăm în transcendent, și succesul paradoxal al neo-tomismului? Căci nu neo-tomismul este cauza recrudescenței sentimentului religios în Franța: el a beneficiat de o dispoziție, de o stare de spirit favorabilă religiei. Intrucât se poate vorbi prin urmare de un succes al neo-tomismului, acesta nu e de ordin speculativ, ci afectiv-religios. Iar ceeace privește actualizarea religiei după cataclismul ultimului războì, ea se datorește valorii sociale și tradiționale pe care o prezintă religia. In timpul unor frământări sociale, economice și politice, atât de adânci și de violente ca acele de după război, când nu numai siguranța individuală dar și cea colectivă este primejduită, revenirea la religie este firească, ea reprezentând tendința conservatoare a unei societăți și fiind, cum zice Höffding, „păstrătoarea valorilor grupului social".

In afară de problemele și sistemele pur speculative, un tablou oricât de rezumativ al filosofiei franceze trebue să menționeze două discipline, care deși tind la o completă independență, sunt considerate ca aparținând încă filosofiei în virtutea unei tradiții îndepărtate, și anume, *psihologia* și *sociologia*.

Psihologia

Interesul, pe care dezorientarea ultimului război l-a stârnit pentru om în genere, ca individ sau societate, a contribuit în largă măsură la desvoltarea studiilor de psihologie și de sociologie, și în Franța ca și aiurea.

Psihologia franceză a rămas credincioasă liniilor trasate de Ribot, care este nu numai inițiatorul, dar și îndrumătorul psihologiei franceze. Două sunt într'adevăr caracterele dominante ale psihologiei franceze de după război, moștenire dela Ribot. In primul rând, *psihologia își păstrează domeniul cât mai departe de amestecurile metafizicii;* ea nici nu pleacă dela considerații metafizice și nici nu aspiră la concluzii de acest ordin. In al doilea rând, psihologia franceză *utilizează metode*, care scoțând-o de sub imperiul diverselor sisteme speculative, caută s'o consacre ca o știință pozitivă. Pe când psihologia germană de exemplu este pătrunsă de idei metafizice, ceeace îi dă incontestabil o anumită măreție, cea franceză nu părăsește terenul

1) En quête d'une philosophie pag. 2.

faptelor, iar prin folosirea metodei experimentale şi de laborator, a metodei comparate şi patologice, şi prin colaborarea cu biologia şi sociologia, chiar dacă nu are aureola filosofiei, are în schimb prestigiul ştiinţei.

Atât ediţia primă a „Tratatului de psihologie" apărut sub direcţia lui G. Dumas şi cu colaborarea celor mai de seamă dintre psihologii francezi, cât şi marea ediţie a doua a aceluiaş tratat, dovedesc acest mod de a concepe ştiinţa psihologiei în Franţa. Trebue să subliniem, fiind vorba de acest tratat, că el constitue una din operele cele mai de seamă ale ştiinţei franceze de după război şi că este, aşa cum remarcă Parodi încă dela prima lui ediţie în două volume (din ediţia mare au apărut până acum cinci volume), „cea mai inteligentă şi cea mai precisă punere la punct a întregei noastre ştiinţe şi la fel a tuturor incertitudinilor noastre, în această materie" [1]). Desigur, nu se poate vorbi de o completă unitate de vederi nici în explicarea faptelor psihice şi nici în felul de a considera aceste fapte, la psihologii francezi. Cum s'a observat, accentul explicativ cade, după autor, când pe terenul fiziologic (observabil chiar şi la Dumas), când pe cel sociologic (ca la G. Davy), iar fenomenele de conştiinţă la rându-le când sunt, dacă nu negate, în orice caz ignorate (ca la Piéron), când socotite în ceeace ele au specific şi ireductibil (ca la Delacroix). Această diversitate de puncte de vedere nu strică totuşi unitatea psihologiei franceze pe liniile mari, stabilită mai sus.

Intrucât capitolul nostru priveşte filosofia franceză în aspectul ei metafizic, ne vom mărgini să indicăm numai care sunt directivele ce se desemnează în psihologie, autorii care le ilustrează şi vom proceda la fel şi pentru sociologie.

Adoptând în parte clasificarea făcută de Essertier [2]), distingem mai întâi o *psihologie de laborator*. Ea e reprezentată în special prin H. Piéron, adept al „behaviorismului", care concepând psihologia ca studiul comportamentului, o reduce la un capitol al biologiei şi la o verigă în lanţul psihologiei animale. Studiile sale referitoare la somn — cauzat după el de hypnotoxina produsă prin activitatea zilnică — la memorie, pe care el o priveşte ca pe o proprietate generală a materiei organice, şi la legile ei de manifestare la animale şi om, în sfârşit acele

1) La Philosophie contemporaine en France, Paris, Alcan ed. III, p. 503.
2) Cf. *D. Essertier*, Philosophes et Savants Français du XX-e siècle: La Psychologie, Paris, Alcan, 1926.

de mai târziu asupra orientării profesionale îl consacră ca unul din marii psihologi ai Franței de azi [1]).

Altă direcție o constitue *psihologia patologică* excelent reprezentată prin P. Janet, G. Dumas, Ch. Blondel, H. Wallon, ş. a..

Pierre Janet este, incontestabil, cel mai strălucit dintre psihologii care aparțin acestui grup. Stabilind o ierarhie în funcțiunile vieții mintale, el arată rolul de căpetenie pe care îl are „funcțiunea realului", al cărei scop esențial este adaptarea la condițiunile concrete de existență. In conştiință el vede o putere de sinteză a vieții sufleteşti. Alterările morbile ale psihicului omenesc sunt deaceea ori diminuarea puterii de sinteză a conştiinței, ca în isterie, ori scăderea funcțiunii realului ca în psihastenii [2]).

Credincios continuator al lui Comte şi Ribot, G. Dumas vede în psihologia patologică un fecund câmp de observații pentru înțelegerea psihologiei normale. Pentru el, între normal şi patologic există o identitate fonciară: anormalul nu-i altceva decât o exagerare în plus sau în minus, a ceeace e normal. Dealtcum noțiunea de normal, nu prezintă pentru Dumas granițe riguros limitate. Nu există un spirit absolut normal, încât dela normal la anormal e o trecere gradată, deci diferență de grad. Cât despre determinarea acestor variații care duc dela normal la patologic, ea vine din structura biologică. Această strânsă legătură între cele două planuri ale vieții individuale, conduc pe Dumas la studiul în care această corelație e mai evidentă, la studiul emoțiilor, pe care le explică prin tendințe-forțe sau dispoziții, care orientează viața într'o anumită direcție. Studiind influența factorului fiziologic în afectivitate, Dumas arată la fel că, în ceeace priveşte expresiile emoționale, ele sunt mecanisme dirijate de obiceiuri colective: sociologia completează astfel fiziologia [3]).

1) Notăm dintre studiile sale: La psyohologie du rêve au point de vue médical (Paris, 1902) în colaborare cu regretatul psiholog român N. Vaschide; L'évolution de la mémoire (Paris, Flammarion 1910); Le problème physiologique du sommeil (Paris, Masson, 1913); Psychologie expérimentale (Paris, Collin, 1927) precum şi studii numeroase în ambele ediții ale Tratatului de Psihologie de sub direcția lui Dumas.

2) Opere mai însemnate: L'automatisme psychologique (Alcan 1889); L'état mental des hysteriques, 2 vol. (Alcan 1911); Névroses et Idées fixes, 2 vol. (Alcan 1898); Les Obsessions et la Psychasténie, 2 vol. (Alcan 1903); Les névroses (Flammarion 1909); Les indications psychologiques, 3 volume (Alcan 1919; De l'Angoisse à l'Extase, vol. I, La croyance (Alcan 1926) şi vol. II: Les sentiments fondamentaux (1928).

3) Opere mai însemnate, în afară de un mare număr de studii în cele două ediții ale Tratatului de psihologie menționat: La tristesse et la joie

Pentru Charles Blondel psihologia de azi este o ştiinţă cu mult prea încrezută faţă de ceeace stăpâneşte cu certitudine. Blondel e de părere că totul trebue reluat dela capăt în această materie, unde s'a dogmatizat cu prea multă uşurinţă, s'a construit prea repede şi s'a întrebuinţat un material rău. Una din ideile sale care a stârnit numeroase discuţii, este aceea că trebue părăsită pretenţia de a ne explica şi înţelege fenomenele de psihologie normală prin acelea de psihologie patologică. Conştiinţa patologică este după el, o realitate psihologică originală şi ireductibilă la ceeace cunoaştem, aşa după cum pentru Lévy-Bruhl mentalitatea primitivă este esenţial deosebită de a civilizaţilor. Nu mai puţin interesantă e teza sa expusă în articolul „Les Volitions" din vol. al II-lea al Tratatului de Psihologie de sub direcţia lui Dumas, unde Blondel afirmă că decizia pe care execuţia unui act voluntar o implică, e subordonată imperativelor colective[1]).

Henri Wallon prin lucrarea sa *L'Enfant turbulent*, a adus contribuţii preţioase la cunoaşterea anomaliilor infantile.

A treia direcţie în psihologia franceză, ar fi aceea reprezentată de H. Delacroix, căreia Essertier, după istoricul filosofiei Parodi, îi dă numele de *psihologia pură*. E psihologia care „păstrează sentimentul viu despre ceeace au specific şi ireductibil faptele de conştiinţă ca atare" Opera sa cea mai cunoscută e *Le langage et la pensèe*, unde H. Delacroix, utilizând datele pe care i le pun la dispoziţie cele mai variate ştiinţe — filologie şi fiziologie, sociologie şi patologie — scoate în evidenţă originalitatea actului gândirii[2]).

Sociologia

La rându-i, sociologia franceză reprezentată în deosebi prin cercetătorii grupaţi în jurul publicaţiei *„L'Année Sociologique"*,

---

(Alcan 1903); Psychologie de deux Messies positivistes (1905); Le sourire (Alcan 1906). Impreună cu P. Janet, G. Dumas conduce şi revista „Journal de Psychologie".

1) Opere mai însemnate, în afară de numeroase studii publicate în periodice şi în Tratatul de psihologie al lui Dumas: La psychoanalyse (Alcan 1924); La conscience morbide (Alcan, prima ed. 1914, a II-a în 1928); La Mentalité primitive (Stock 1926); Introduction à la Psychologie collective (Colin, 1928).

2) Pe lângă numeroase articole de revistă şi studii publicate în acelaş Tratat de Psihologie al lui Dumas, unde vol. V-lea din ediţia II-a e aproape în întregime scris de H. Delacroix, notăm ca opere mai însemnate: Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens (Paris, Alcan 1908; La psychologie du mysticisme: Les grands mystiques

continuă să activeze în spiritul şi cu metoda pe care E. Durkheim le-a imprimat acestei ştiinţe încă dela sfârşitul secolului trecut, spirit şi metodă pătrunse de principiile pozitivismului comtian. Se poate vorbi de o adevărată „şcoală sociologică franceză", în afara căreea rămân puţine nume şi acestea nu în o totală opoziţie cu ea: un Henri Berr, Albert Bayet, Gustave Le Bon.

Care sunt principiile directoare ale şcoalei sociologice franceze?

In primul rând, faptele sociale sunt considerate de continuatorii lui Durkheim, aşa cum stabilise el în „Regulele metodei sociologice", ca obiecte reale, oarecum fizice, întrucât ele aparţinând sufletului colectiv, rezistă pornirilor individuale de a le modifica. Intre faptele sociale, ca şi între obiectele naturii moarte, există raporturi de cauzalitate, ele sunt considerate cu alte cuvinte ca subordonate unui determinism indiscutabil, ceeace dă putinţă ca sociologia să stabilească între ele relaţii precise. Sociologia operează astfel cu obiecte ca şi ştiinţele pozitive şi le poate studia la fel, căutând raporturile constante dintre ele. Durkheim arătase, într'adevăr, că, deasupra conştiinţelor individuale, este o conştiinţă colectivă a grupului social, care nu este suma conştiinţelor individuale ci e o sinteză, o unitate originală cu caractere proprii. Ţesătura, cum zice Bouglé [1]), a vieţii spirituale a grupului e alcătuită din reprezentările colective. Credinţele şi deprinderile de activitate ale colectivităţilor se cristalizează în instituţii, care, ca lucruri extraindividuale, se pot studia din afară, obiectiv. Aşa fiind, o instituţie, o technică de muncă, un obicei, îşi are existenţa corelată de întreaga constelaţie a celorlalte instituţii cu care se află contimporan ca şi de starea anterioară. Intreaga istorie a societăţilor omeneşti ne reveleaza o succesiune de tipuri sociale, caracterizate tocmai prin structurile instituţionale.

Concepţia lui Durkheim despre societate şi metoda sa de studiu formează, desigur cu anumite rezerve din partea unora, temelia sociologiei franceze de astăzi, ba mai mult, ea a fost adoptată şi de cercetători ai unor activităţi sociale mai restrânse,

---

chrétiens (Paris. Alcan 1908); La Religion et la Foi (Paris, Alcan 1922); Le Langage et la Pensée (Paris, Alcan 1924); Psychologie de L'Art (Paris, Alcan 1927).

1) *C. Bouglé*, Bilan de la Sociologie française contemporaine, Alcan 1935 p. 6.

ca jurişti, economişti, istorici, aşa cum arată Bouglé, în cartea sa citată mai sus.

Dintre sociologii francezi continuatori direcţi a lui Durkheim citām în locul întâiu pe Lévy-Bruhl ale cărui studii, bazate pe un bogat material etnografic, asupra mentalităţii primitive, sunt îndeobşte cunoscute[1]).

Menţionăm apoi pe G. Davy, al cărui studiu *La Foi juré*[2]), e o admirabilă operă de sociologie durkheimistă. G. Davy cercetează aici geneza contractului adresându-se societăţilor primitive ale triburilor de Indieni din America de Nord şi fixează originea contractului în instituţia numită pootlatch. Studiu de mare interes pentru sociologie, tot pe atât de însemnat, prin concluziile sale, şi asupra filosofiei dreptului.

Un sociolog de necontestată autoritate, care, fără a fi un adept ortodox al lui Durkheim, recunoscând şi individului un rol în dinamismul social, rămâne totuşi în cadrele şcolii obiectiviste, este C. Bouglé. Astfel el caută să stabilească ordinea de fapte sociale cu care ideea de egalitate este în relaţiuni constante. Concluzia sa este că regimurile în care ideea de egalitate îşi găseşte realizare socială sunt acelea în care se poate constata şi progresul. Regimul castelor, constituit tocmai pe inegalitate, este dimpotrivă paralizant[3]). Continuatori ai lui Durkheim sunt încă şi H. Hubert şi Marcel Mauss, ale căror studii, în colaborare, cu privire la funcţiunea sacrificiului şi la magie au adus o contribuţie în această materie, care nu se poate neglija[4]).

De o însemnătate care trebue accentuată sunt studiile lui Halbwachs, M. Granet şi Davy, studii ce caută să aducă o explicaţie sociologică a psihologiei cunoaşterii. Fără îndoială, începuturile cele mai serioase, în problema atât de delicată a influenţei factorului „societate" în naşterea şi evoluţia funcţiunilor de cunoaştere şi a categoriilor gândirii, revin

1) Opere mai insemnate: La morale et la science des moeurs, (Paris, Alcan, 1903); Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, (id., id., 1910); La mentalité primitive. (id., id., 1922); L'Ame primitive, (id. id. 1927); Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, (id., id., 1931).

2) Paris. Alcan, 1922. Opere: Eléments de Sociologie. Sociologie politique. (Paris, Delagrave, 1924); Durkheim, (Paris, L. Michaud, f. dată).

3) Opere principale: Les idées égalitaires, (Paris, Alcan 1999); Essais sur le régime des castes, (Paris, Alcan, 1908); Leçons de Sociologie sur l'Evolution des valeur, (Paris, Colin, 1922), Qu'est-ce que la Sociologie? (Paris, Alcan ed. 5, 1925).

4) Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Annèe sociologique, vol. II. Esquisse d'une théorie générale de la magie, Année sociologique, vol. VII.

tot lui Durkheim, care a dat prima explicaţie plauzibilă originei sociale a ideilor de timp, spaţiu, cauzalitate, totalitate, etc.. Pe urmele sale Davy aduce date preţioase epistemologiei plecând dela „societatea creatoare" şi schiţând o adevărată teorie a cunoaşterii sociologice [1]). Şi în timp ce Halbwachs [2]) demonstrează teza, cu aparenţă de paradox, că memoria — socotită ca funcţie strict individuală, până la el — nu reţine decât evenimentele individuale fixate, legate, de cele sociale care îi servesc de cadru indispensabil. Marcel Granet, eminentul cunoscător al civilizaţiei chineze ne descrie spaţiul eterogen şi ierarhizat al mentalităţii chineze, creat de morfologia feudală a societăţii şi ne vorbeşte de un timp *tare* şi *slab*, variabil cu intensitatea vieţii sociale [3]).

Dacă sociologia franceză a adus în capitolul recent al sociologiei cunoaşterii contribuţiile cele mai însemnate, psihologia franceză s'a arătat la rându-i şi ea cea mai dispusă să renunţe la izolare şi să colaboreze cu sociologia aşa cum Ribot indicase dealtcum, fiind şi în această privinţă un premergător: „Dacă psihologia începe cu biologia şi zoologia, ea îşi are eflorescenţa ei terminală în sociologie" [4]).

Trecând sumar în revistă curentele şi preocupările cele mai vii ale filosofiei franceze actuale s'a putut desprinde, credem, constatarea că filosofia franceză de azi nu este dominată de filosofi ci mai mult de curente filosofice, spre deosebire de perioada precedentă în care domină personalitatea covârşitoare a lui Bergson. Idealism sau realism, raţionalism sau pragmatism, sunt curente în care se proectează figuri mai mari sau mai mici: nici unul însă din aceste curente nu sunt creaţii ale epocei de care ne-am ocupat ci vin din perioada trecută. Incontestabil, filosofia franceză de azi numără multe spirite alese mari; nu posedă însă nici un metafizician revoluţionar aşa cum se putea spune despre Bergson în perioada anterioară. Aceeaşi constatare se poate face şi despre psihologia franceză şi mai ales despre sociologie, unde opera lui Durkheim n'a pierdut actualitatea. Este o oboseală a spiritului filosofic francez? Nu este nici un indiciu pentru un răspuns afirmativ. E starea

1) La sociologie, vol. II din „Traité de Psychologie de G. Dumas.
2) Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Alcan, 1925.
3) La pensée Chinoise, Paris, 1934 (Colectia L'Evolution de L'humanité).
4) Citat de *Essertier:* Philosophes et Savants Français, La Psychologie, Paris, Alcan, 1929.

firească ce urmează apusului unei mari filosofii, care s'a socotit un moment deasupra relativului.

Efervescenţa filosofiei franceze de azi dovedeşte că ea este în căutarea unui sistem de gândire care să satisfacă şi setea de metafizică şi exigenţele proprii spiritului francez.

Emil Meyerson

Cu H. Poincaré, Duhem şi mai în urmă cu Ed. Le Roy ştiinţa devine o creaţie în bună parte arbitrară, a spiritului: ea e redusă la o convenţie al cărei rol nu-i nicidecum cunoaşterea realităţii, ci acomodarea omului la ea. Ajustarea reţelei de concepte ştiinţifice la realitate, fie şi numai cât e necesar unei acomodări, rămâne totuşi după aceşti filosofi o enigmă. Dacă aceste concepte n'au nimic comun cu structura însăşi a realităţii, dacă ele sunt pure invenţii subiective, cum se explică succesul aplicării lor la realitate, cum e posibilă acomodarea? Conceptele ştiinţei trebue să închidă în ele măcar unele din elementele esenţiale naturii, trebue să corespundă întrucâtva la ceeace este constitutiv lumii.

Impotriva unui astfel de idealism pragmatist, profesat de filosofii citaţi mai sus, caşi împotriva pozitivismului care afirmă rămânerea cu orice preţ la fenomene şi legi, fără a ne interesa de fondul ontologic al lucrurilor, se îndreaptă Emil Meyerson[1]).

Prin formaţia sa intelectuală Meyerson nu este un filosof, în înţelesul strict, ci un om de ştiinţă, un chimist. In sprijinul ideilor sale, aduce un imens material ştiinţific, punând la contriubţie cu o elasticitate surprinzătoare, întreaga galerie a biologilor, dela Albert de Haller la H. Driesch, a fizicienilor, dela Democrit la Planck şi Heisenberg, şi a matematicienilor, dela Pitagora la Einstein. Meyerson prezintă în acelaş timp o impresionantă documentare filosofică, făcând în totul o operă de o rară erudiţie, prin care a influenţat profund[2]).

Cu toate că voluminoasă, opera lui Meyerson este o reflexiune minuţioasă asupra unui număr restrâns de idei. In

1) Născut în 1859, mort în 1933.

2) Opera lui *Meyerson*: Identité et realité, Paris, Alcan 1908, apărută în 4 ediţii; De l'explication dans les sciences, 2 vol. Paris, Payot, 1929, şi ed. din 1927 un singur volum (de care ne servim); La déduction relativiste, Paris, Payot, 1925; Du cheminement de la pensée, 3 vol. Paris, Alcan, 1931, şi Réel et déterminisme dans la physique quantique, Paris, Hermann 1933.

definitiv, se întreabă el împreună cu Bergson, nu printr'o singură idee esenţială rămâne orice sistem filosofic [1]).

Prima afirmaţie a lui Meyerson este că ştiinţa are un caracter *ontologic*, că ea nu se poate dispensa de o realitate exterioară, cu alte cuvinte, că ştiinţa nu se limitează la *raporturi*, ci caută să ajungă la stofa alcătuitoare a lucrurilor. A doua afirmaţie a lui Meyerson este că ştiinţa tinde să depăşească *constatarea*, pur şi simplu, a fenomenelor, pentru a ajunge la *explicarea* lor, prin stabilirea unui raport logic de *identificare* a consecventelor cu antecedentele, de reducere a diversului la identic. In sfârşit cea de-a treia afirmaţie meyersoniană este că raţiunea în aspiraţia ei de a ajunge la o explicaţie universală, întâlneşte în cale elemente inasimilabile, care rezistă procedeelor raţiunii sau, cum le numeşte Meyerson, *iraţionali*.

Din enunţarea tezelor acestea se întrevede însemnătatea concluziilor lui Meyerson: pe deoparte există o realitate obiectivă extramentală iar pe de alta, realitatea e deductibilă, poate să fie raţionalizată, deşi nu până la epuizarea ei. Dar să expunem ideile sale în ordinea lor logică [2]).

Concepţia pozitivistă despre ştiinţă avea drept cuvânt de ordine „abţinerea dela orice metafizică" şi ştiinţa trebuia să se mărginească la a fi ansamblul raporturilor fără nici un suport, interzicându-şi orice explorare cu privire la natura termenilor legaţi unul de altul [3]). Ştiinţa însă, spune Meyerson, este ontologică: ea nu se poate lipsi de corpuri. Conceptul de temperatură, bunăoară, care este fundamental în termodinamică, implică pe acela de corp, pentrucă temperatura nu poate fi decât un atribut al unui corp. Electricitatea, la fel, e concepută ca un flux de electroni, iar aceştia ca fiind elementele constitutive ale materiei [4]). Desigur că aproape toţi fizicienii profesează pozitivismul, dar, spune Meyerson, e vorba de o amăgire, căci fizicianul se pretinde numai pozitivist, în realitate el crede cu toată puterea în existenţa obiectului ex-

1) Du cheminement, Préface p. VIII.

2) Pentrucă Meyerson reia, în esenţă, aceleaşi idei în toate operele sale, demonstrându-le doar cu altă ordine de fapte, vom lua ca bază de expunere „De l'éxplication dans les sciences" care ni se pare mai potrivită pentru acest scop, socotind ca nedreaptă aprecierea istoricului italian G. de Ruggiero, după care lucrările care urmează primei, — „Identité et realité" — sunt „amplificazioni soverchiamente prolisse della prima". Filosofi del Novecento p. 135. Vom aduce completări şi din celelalte opere.

3) De l'éxplication p. 43.

4) Ibid p. 37 şi 39.

terior sensației[1]). Nici un fizician nu se îndoește de existența apei, aurului ori argintului, după cum nu se îndoește de existența atomului sau a electronului. „Astfel, conchide Meyerson, nu numai punctul de plecare al științei este ontologic, pentrucă e lumea obiectelor simțului comun, dar când ea părăsește aceste concepțiuni sau când le transformă, ceeace ea adoptă astfel este tot pe atât de ontologic ca și ceeace părăsește"[2]).

Mai mult decât atât, existențele ipotetice ale științei sunt mai lucruri — dacă se poate spune așa — decât lucrurile simțului comun, căci dacă un lucru se caracterizează prin independența lui față de sensații și prin constanța lui, atunci obiectele științei sunt cu mult mai independente — ele nefiind obiectul sensațiilor — și cu mult mai durabile: energia, massa, atomul, etc.. Progresul științei arată cu ușurință cum aceasta e nevoită să-și mărească numărul obiectelor ei, pe măsură ce perfecționarea procedeelor de cercetare îi furnizează sensații noui. Cum ar crește aceste obiecte, dacă știința ar fi fenomenistă? Ea e constrânsă la această sporire.

Știința în sensul pozitivist nu există, pentrucă lege în sensul pozitivist, de raport fără suporturi, nu există. Știința crede în o realitate independentă de conștiință: ea operează cu obiecte și legilor le acordă o existență metafizică[3]).

Comte stabilise apoi ca regulă că „tot ce se leagă cu modul de formare al unui fenomen, adică orice teorie explicativă, trebue alungată fără milă din știință"[4]); aceasta rămâne la legi sau nu mai e știință. Or, chiar constatarea anterioară, că știința crează noui corpuri, obiecte, dovedește tendința științei de a explica fenomenele. Dacă fizicianul privind fenomenul dilatației unei bare de oțel, părăsește optica simțului comun și introduce concepte noui, ca molecula, atomul, lacune intraatomice, etc., este pentrucă numai cu ajutorul lor își poate *explica* fenomenul dilatației[5]). Intreaga știință urmărește explicarea fenomenelor „în afara legilor și dincolo de legi"[6]). Știința nu este și nu poate fi comteană. Conceptul de explicație este cheia de boltă a epistemologiei lui Meyerson.

Explicația unui fenomen „dincolo de lege" constă în a

1) Du cheminement de la pensée vol. I, p. 80.
2) De l'éxplication... pag. 39.
3) ibid. pag. 39-44.
4) ibid. pag. 57.
5) ibid. pag. 60
6) ibid. pag. 51.

găsi *cauza*, adică *rațiunea* (cu termenul spinozisto-leibnizian) fenomenului de explicat. Cauza și explicația sunt aproape sinonime: când ai stabilit cauza unui fenomen, i-ai înțeles geneza, l-ai explicat. Dar dacă a explica înseamnă a găsi rațiunea, atunci explicația e un act al rațiunii, și ea trebue să satisfacă anumite exigențe. Intr'adevăr, spune Meyerson, „rațiunea unui fenomen trebue să aibă o astfel de natură încât să fie suficientă pentru a determina acest fenomen în rațiunea noastră. Cu alte cuvinte, prin cauză sau rațiune, noi trebue să putem conchide la fenomen cu ajutorul unei pure operațiuni de raționament" [1]). Iar această operațiune este *deducția:* cauza devine punctul de plecare al unei deducții, a cărei concluzie logică este fenomenul de explicat. Natura ontologică a cauzalității este evidentă, de vreme ce debutează prin „pentru ce" și crează obiecte pentru a se realiza. *Legea are caracter empiric, explicația are carater de necesitate.* Știința e tot atât de ontologică pe cât este și simțul comun, cu toate că ar părea că i se opune tocmai prin aceea că distruge obiectele lui. E adevărat că, pentru simțul comun, un corp, o bucată de fier de exemplu, este o materie omogenă și fără o structură intimă, iar pentru știință ea este un conglomerat de individualități atomice. In realitate știința nu distruge metafizica simțului comun, decât pentru a inventa o alta — atomi, molecule, massă, quanta, potențiali, etc. — de o mai pronunțată natură ontologică [2]).

S'a pretins că teoria relativității einsteiniene ar fi un exemplu de știință fenomenistă, concepută în spiritul lui Comte. Meyerson, analizând într'o întreagă operă — *La Déduction relativiste* — această teorie, găsește dimpotrivă confirmarea cea mai categorică a realismului științific. Teoria relativității urmărește după el tocmai explicarea realității și critică interpretarea relativisto-pozitivistă a lui Petzoldt și a altor partizani ai lui Comte și Mach, după cari relativitatea spațiului implică pe aceea a cunoașterii și deci zădărnicia voinții de a pătrunde în interiorul lucrurilor [3]). Căci, spune Meyerson, Einstein „a manifestat în mod clar și hotărît, tendințele realiste, care sunt acelea ale oricărui fizician conștient de menirea sa" și a fost „unul din factorii acestei reînvieri a atomismului", vizând prin toată opera sa, să construiască un real independent de orice

1) De l'éxplication pag. 66.
2) ibid., pag. 96 și Du Cheminement pag 591, 592.
3) La Déduction relativiste pag. 61.

observator, sau valabil pentru toţi observatorii imaginabili deodată[1]).

Care este mecanismul explicaţiei şi care e isvorul satisfacţiei încercată de spiritul nostru prin explicaţie? Un fenomen, o schimbare, se explică deducând consecventul din antecedent, „arătând că consecventul era în mod necesar aşa cum a fost,... pentrucă el se găsea deja conţinut implicit în acest antecedent. El (antecedentul) n'a făcut decât să se explice[2]), să se desfăşoare, dar numai această unică circumstanţă a desfăşurării face toată diferenţa între acest antecedent şi acest consecvent, altfel nu s'a schimbat nimic, nu s'a creat nimic, nu s'a distrus nimic, lucrurile au rămas în starea unde se găseau. Şi este evident că sentimentul de satisfacţie, pe care ne face să-l încercăm explicaţia, îşi are originea în faptul de a fi putut arăta aceasta, de a fi putut reduce schimbarea isbitoare, dar pur aparentă la o identitate subjacentă"[3]).

Idealul oricărei gândiri raţionale e identitatea; nu o identitate analitică, tautologică, fiindcă atunci orice progres ar fi imposibil; principiul identităţii poate avea şi rolul unei enunţări sintetice prin virtutea ce o are de a introduce identitatea acolo unde nu-i recunoaştem existenţa din cauza elementelor *diverse*. Pe acestea însă le putem elimina[4]).

Meyerson arată acest rol al identităţii în ştiinţele matematice şi în cele fizice, unde identitatea este de fapt schema cauzalităţii. Nu există cauzalitate decât acolo unde se poate stabili o ecuaţie între antecedent şi consecvent, iar legătura între aceşti doi termeni nu poate fi decât pe baza identităţii lor, decât întrucât sunt identici. Deaceea noi putem explica o schimbare dacă şi întrucât o putem reduce la o succesiune identică. Cauzalitatea e aplicarea principiului identităţii la timp, după cum manifestarea cauzalităţii în ştiinţă se traduce prin tendinţa de a identifica[5]). In concret principiul identităţii operează iden-

---

1) ibid, pag. 61, 66.

2) A explica vine dela sufixul *ex* şi *plica*, plin, îndoitură. A explica echivalează deci aproape cu francezul *deplier*, a desfăşura, a întinde „cu nuanţa că e vorba mai puţin de a face stofa plană, cât de a face să iasă, de a arăta ceeace ascundea în îndoitură". *Explication* pag, 17. In acest înţeles, frunzele, florile şi ramurile unei plante se *explică* din principiul secret conţinut în seminţă.

3) Explication pag. 136.

4) ibid. pag. 139, 145.

5) Ibid., pag. 158 Identité şi realité. 1908, pag. 369. Fundând explicaţia pe identitate, Meyerson manifestă evidente aderenţe la filosofia lui Africain Spir, citat dealtfel de Meyerson adesea. Benrubi îl şi menţionează ca pe

tificând două fenomene care sunt distanţate prin un fragment de timp ca şi când lucrurile ar persista, ca şi când ele ar rămâne nemodificate, sau altfel spus, cu toate că s'a produs o schimbare, altcum n'am căuta explicaţie, *această explicaţie cauzală nu se poate da decât eliminând tocmai influenţa timpului.* Obiectele odată scoase de sub categoria timpului, explicaţia nu mai poate utiliza decât a doua coordonată generală a lumii externe, *spaţiul*. „Astfel ceeace a putut să se modifice, este dispoziţia spaţială şi explicaţia cea mai perfectă va consista în a arăta că ceeace exista înainte a subsistat după, că nimic nu s'a creat, nimic nu s'a pierdut", singura modificare reducându-se la o schimbare a poziţiei spaţiale. „Explicaţia cea mai perfectă a unei schimbări nu poate consista decât în reducerea ei la o funcţie spaţială" [1]). Explorând modurile de explicaţie a fenomenelor biologice care prin particularitatea naturii lor par cele mai ireductibile la spaţiu, dat fiind că viaţă şi evoluţie, şi deci viaţă şi timp sunt inseparabile, Meyerson conchide că în tot câmpul ştiinţei, adevărata explicaţie se fundează pe spaţiu [2]). De aici şi caracterele marii arhitecturi a ştiinţei. Pentru a putea explica, suprimând timpul şi diversul, ştiinţa crează obiecte şi *rezolvă orice fenomen nou, într'o organizare nouă a unor elemente preexistente.* Dacă de exemplu din prezenţa sulfului şi a oxigenului rezultă un corp nou, anhidrita sulfuroasă, chimistul explică formaţia acestui corp prin o altă aşezare a atomilor corpurilor care s'au combinat. Formula, care reprezintă noul compus, arată limpede persistenţa elementelor prime: SO_2, deşi e greu de răspuns dacă ele au rămas chiar cele dela început [3]). Fenomenul însă s'a produs fără ca să se creeze ori să se distrugă ceva. Intre compus şi elementele componente care preexistau este o identitate perfectă, ascunsă sub diversitatea aspectelor lor. Pentru a putea explica, chimia recurge la elemente, la obiecte persistente, care-şi transportă identitatea în mulţimea nenumărată a fenomenelor şi a corpurilor ce alcătuesc diversitatea aparentă a lumii concrete. Intreaga istorie a ştiinţelor naturii pe care Meyerson o urmăreşte cu o

---

un procuror al filosofiei franceze. (Cf. Les sources et les courants de la Philosophie contemporaine en France pag. 402) Spir priveşte într'adevăr principiul identităţii ca legea formală esenţială care domină cunoştinţa noastră şi de care sunt legate toate adevărurile noastre. (Cf. A. Spir, Pensée et Réalité, trad. Penjon. Paris, Alcan, 1896).

1) De l'éxplication pag. 159.
2) ibid., pag. 262.
3) De l'éxplication... pag. 161.

minuţiozitate rară, îl îndreptăţesc să conchidă că ştiinţa crează obiecte pentru a putea explica, în majoritatea cazurilor prin simpla deplasare a lor. Acesta e rostul atomilor, al cromozomilor, al flogisticului, căldurii, electricităţii, etc., care explică totul prin simpla lor mişcare. Un exemplu tipic de explicaţie îl avem chiar în biologie în teoriile preformaţiei, după care orice organism se găseşte preformat, cu toate particularităţile sale, în germenele din care a apărut, deosebirea între organismul matur şi starea în care se află în germen, fiind doar de dimensiuni. In acest germene se găsesc, după aceste concepţiuni, şi toţi germenii fiinţelor care vor apărea în generaţiile viitoare, oricât de departe am duce acest viitor [1]). Se înţelege că organismul rezultă din germen prin simple adăugiri de materie, care nu rup identitatea dintre unul şi altul. Odinioară chimia întrebuinţa flogisticul, principiu purtător al calităţii arderii, care prin simpla lui trecere dela corp la corp aducea cu el fenomenul arderii. Ca flogisticul este în ştiinţa modernă electricitatea, care la fel trece dela corp la corp, explicând modificările ce intervin în ele, prin identitatea principiului care le produce. Acelaş rol îl are mişcarea în mecanica modernă, şi fără a fi o noţiune cu mult mai clară decât flogisticul de altădată. Cum trece mişcarea dela o bilă de biliard la alta, nu este azi mai puţin misterios decât pe vremea lui David Hume [2]).

Explicarea ştiinţifică nu se poate realiza decât prin postularea de obiecte persistente cu realitate obiectivă, adevărate lucruri în sine. De aici şi caracterul *conservator* al ştiinţei, întrucât ea nu poate admite nici creaţii şi nici pierderi, care ar rupe linia identităţii, şi tot de aici şi caracterul ei *metafizic*. Ştiinţa este o metafizică mascată, pentru Meyerson.

Spuneam mai sus că dacă explicaţia înseamnă găsirea cauzei sau raţiunei unui fenomen, aşa încât fenomenul consecvent să decurgă logic din cel antecedent, explicaţia se rezolvă într'o operaţie logică, într'o deducţie. Mecanismul explicaţiei bazat pe identificare, evidenţiază şi mai bine că *explicaţia* e o *deducţie*. E natural prin urmare ca întreaga ştiinţă modernă, începând cu Galilei şi Descartes, să fie dominată de deducţia matematică, raţionalitatea fiind un caracter prin excelenţă al ştiinţei matematice [3]). Matemateca e ştiinţa cantităţii, a mări-

1) ibid., pag. 164 şi urm.
2) ibid., pag. 270 şi urm.
3) ibid. pag. 173 şi Cheminement de la Pensée pag. 414.

milor, şi scopul către care tind explicaţiile şi teoriile consistă într'adevăr în a înlocui această lume infinit de diversă care ne înconjoară prin ceeace e identic în timp şi spaţiu, care, evident, nu poate fi decât spaţiul însuşi" [1]). Conceptul de real fizic e legat de acela de spaţiu în ştiinţă. Spaţiul la care a fost redus realul, a condus la matematizarea naturii şi la valoarea incomparabilă a matematicei [2]).

Din aceste consideraţiuni asupra procedeelor ştiinţei se desprind câteva concluzii care merită să fie subliniate. In primul rând, constată Meyerson, dela primele licăriri de viaţă sufletească ale primitivilor, prin metafizica simţului comun şi până la teoria cea mai opusă datelor simţului comun, cum este teoria relativităţii, se observă aceeaşi cerinţă inerentă spiritului uman, *explicaţia*. Un fond subteran, nevoia de explicaţie prin ontologie şi identitate, leagă seria tuturor demersurilor omeneşti spre cunoaştere [3]). Ştiinţa nu se mulţumeşte cu stabilirea legilor, ea caută explicaţia prin *cauzalitate*, care este manifestarea unei trebuinţe imperioase de metafizică a omului.

Dar cauzalitatea nu este o simplă ipoteză de lucru: ea corespunde la ceva profund şi esenţial lumii reale. Atomismul, la care ştiinţa tinde să reducă infinitatea fenomenelor, nu este o invenţie a spiritului pentru a explica aceste fenomene, ci corespunde indiscutabil naturii, aşa cum o dovedeşte concordanţa datelor ştiinţei cu fenomenele. Desigur, atomii lui Democrit erau creaţii ale raţiunei; în timpul nostru însă inferenţele multiplicându-se, aceste existenţe cu totul ipotetice din antichitate şi până azi, sunt acum complet reale. Atomii lui Gouy, Perrin şi Bragg fac parte, fără nici o îndoială, din realul fizic [4]).

Prin *explicaţie* şi *ontologie* ştiinţa se opune concepţiei empirist-fenomeniste a lui Bacon, Comte şi Mach. Mai mult decât atât însă, în ştiinţă intervine şi un apreciabil număr de elemente *apriorice* şi *preconcepute*. Aşa, de exemplu, cât e de necesară ipoteza, au arătat-o toţi marii descoperitori în domeniul ştiinţei, ca Berthollet, Davy, Liebig şi alţii, iar experienţa se dovedeşte şi ea că stă sub înrâurirea teoriilor ştiinţifice [5]). Experienţa liberă de orice idee preconcepută, de orice idola, cum credea Bacon, nu există. Ştiinţa este prin ur-

---

1) Explication pag. 186.
2) Déduction relativiste pag. 6.
3) Identité et realité pag. 36.
4) Identité et realité pag. 360, 377-378, Déduction relativiste p. 20-21.
5) Identité et realité pag. 346.

mare, oricât ar surprinde aceasta pe oamenii de ştiinţă, saturată de metafizică. Nici un om de ştiinţă nu crede că raporturile pe care le stabileşte între obiecte, n'ar exista independent de inteligenţa umană [1]). Ştiinţa e realistă şi recurge la transcendent.

Dar tendinţa explicativă a ştiinţei nu se poate realiza integral, întrucât explicaţia nu poate absorbi întreaga natură, nu o poate raţionaliza total. Ştiinţa ajunsă la ultimul ei termen, presupune natura raţionalizată complet. Or, natura în contactul ei cu spiritul cunoscător impune sforţărilor acestuia o limită. Ea prezintă în faţa spiritului un reziduu ireductibil la procedeele de explicaţie, la raţionalizare. Aşa apare în logica epistemologiei lui Meyerson un concept nou: *iraţionalul,* care poate fi definit ca limita permanentă a explicaţiei [2]).

Fiecare ştiinţă se opreşte în faţa unor iraţionali specifici. Un exemplu tipic de iraţional pe care ni-l oferă fizica este sensaţia. Fizica şi la fel şi fiziologia, bazate pe materie şi mişcare, nu pot explica acel quid proprium al sensaţiei, dublura ei psihică şi nu pot explica nici trecerea dela ceeace e mişcare — fapt fizic — la sensaţie — fapt psihic. Antecedentul şi consecventul nu pot fi identificaţi: între ei rămâne o deosebire, o diversitate care nu poate fi redusă. Iată un prim exemplu de fenomen a cărui explicaţie este interzisă raţiunei noastre [3]). Iraţionalii reprezintă limita până la care dorinţa noastră de a înţelege poate merge, căci e evident că această limită este definitivă. Existenţa iraţionalilor dovedeşte că natura nu-i constituită în conformitate cu exigenţele raţiunii noastre, că natura nu-i total raţională, ci în cuprinsul ei se găsesc insule inaccesibile raţiunii. Quanta lui Planck este un nou iraţional apărut în timpurile mai apropiate şi anume, cu prilejul constatării iradiaţiunilor negre. Acest fenomen este inexplicabil prin teoria dinamicei clasice a ondulaţiei şi se înfăţişează ca o adevărată anomalie. Ceeace este deosebit de interesant în cazul quantelor, e că quanta apare ca un iraţional „inopinat", în o serie de fenomene considerate până acum mai bine de trei decenii ca definitiv explicate şi probează caracterul imprevizibil al iraţionalului care poate ieşi la iveală de oriunde observaţia şi experienţa ştiinţifică descopere fenomene noui [4]).

1) Explication pag. 44.
2) ibid., pag. 187.
3) Explication pag. 189 şi urm.
4) ibid., pag. 223 şi urm.

Fiecare ştiinţă în parte ne vorbeşte de iraţionali, căci în fiecare ştiinţă puterea de a deduce întâlneşte margini. Un iraţional de o covârşitoare însemnătate, prin faptul că determină activitatea spiritului spre cunoaştere, este *diversul*, atât în timp cât şi în spaţiu. Dacă diversul în timp se poate reduce raţional, prin identificarea antecedentului cu consecventul, diversitatea în spaţiu a lumii constitue un *iraţional*. Oamenii de ştiinţă s'au sforţat să-l raţionalizeze, propunând ipoteza unităţii materiei. Dificultatea începe însă deabea aici. Se pune acum întrebarea care sunt calităţile ce le putem atribui acestei materii? Orice proprietate i-am recunoaşte, nu va avea raţiune suficientă, nu va fi necesară, ci se va prezenta ca o virtute ocultă şi nemotivată. Singure proprietăţile spaţiale sunt necesare pentru noi, materia fără spaţiu neputându-se concepe. Materia raţională este de fapt spaţiul însuşi. Diversitatea nu se poate deduce, ea este un iraţional [1]).

Discontinuitatea moleculelor, stabilită de fizica modernă, este la fel un iraţional. Existenţa spaţiilor goale între centrii materiali, între molecule, este un dat, care nu are nici o raţiune. Şi numărul iraţionalilor creşte, sporind numărul enigmelor, cu fiecare *dat* care prin chiar natura lui scapă deducţiei. Pascal simţise această limită atunci când se întreba: „De ce este cunoştinţa mea limitată? statura mea? viaţa la o sută de ani şi nu la o mie? Ce raţiune a avut natura să mi-o dea aşa, şi să aleagă acest număr şi nu un altul...?" [2]).

Ştiinţa totuşi nu renunţă de a încerca să extindă explicaţia şi asupra elementelor care se arată refractare deducţiei. Este vreo îndreptăţire pentru această speranţă? Da şi nu. Da, întrucât istoria ştiinţelor ne arată că unii iraţionali au putut fi raţionalizaţi parţial; nu, întrucât această raţionalizare este condamnată să rămână totdeauna incompletă. Un caz tipic ni-l oferă principiul lui Carnot. Se ştie astfel că cel de-al doilea mare principiu al termodinamicei — cu totul deosebit de primul principiu al conservării energiei — afirmă că formele superioare de energie au tendinţa de a se transforma treptat în energie calorică, fără îndoială echivalentă, din care stare însă, energia nu mai este reversibilă la formele superioare din care s'a „degradat", cum ar fi mişcarea ori electricitatea, decât printr'un adaos de energie exterioară. Acest principiu, cunoscut

1) De l'éxplication, pag. 183—186.

2) Pensée et Opuscules, Paris, 1917, p, 428 Citat in De L'Explication, pag. 214.

sub numele de principiul lui Carnot sau al entropiei, enunţă aşa dar nu o identitate în timp, ci tocmai o diversitate, o devenire ireversibilă, din care factorul timp nu poate fi eliminat [1]). Explicaţia ştiinţifică, fundată pe reducerea timpului la spaţiu şi pe identificarea cauzei cu efectul, presupune perfecta reversibilitate a fenomenelor. Iată însă că natura ne oferă fenomene care nu se supun acestei cerinţe a raţiunei, fenomene solidare cu timpul. Recunoaşterea ştiinţifică a principiului lui Carnot este o concesie pe care ştiinţa e nevoită s'o facă *realităţii* care se opune identificării. Din acest punct de vedere, al rezistenţii la raţionalizare, natura nu pare omogenă: ţinutul cel mai bogat în iraţionali este acela unde timpul nu poate fi redus, acolo unde e vorba de evoluţie, ca în biologie [2]).

Unii fizicieni, după Carnot, au încercat să raţionalizeze principiul entropiei, pornind dela mecanica cinetică după care „se pot produce schimbări aparente modificând ordinea în care sunt clasate particulele elementare" [3]). Rezultatul a fost că raţionalizând parţial fenomenul constatat de Carnot, fizicienii Maxwell şi Boltzmann, căci ei au făcut încercarea, i-au dat, ipso facto, o formă definitivă. Entropia, fenomenul degradării energiei, rămâne o citadelă, pe care asalturile raţiunei noastre nu o vor putea cuceri. „Noi ştim unde raţionalizarea completă este imposibilă, spune Meyerson, adică unde acordul între raţiunea noastră şi realitatea exterioară încetează: sunt acolo iraţionalii deja descoperiţi. Dar nu ştim — şi nu vom şti niciodată — unde există el, pentrucă nu vom putea afirma niciodată că nu vor mai fi noui iraţionali de adăugat la cei vechi. Aceasta face ca noi să nu putem niciodată deduce în mod real natura, chiar ţinând seama de toate elementele date şi ireductibile, de toţi iraţionalii pe care îi vom cunoaşte la un anumit moment" [4]). Totdeauna vom avea nevoe de noui experienţe şi acestea vor scoate la iveală noui iraţionali. Dacă e zadarnic să se creadă că iraţionalii vor putea fi asimilaţi vreodată de raţiunea noastră, nu decurge de aici, prin urmare, că e inutilă experienţa şi cercetarea naturii: prin aceasta nu numai reuşim să explicăm fenomene care azi nici nu sunt descoperite, dar precizăm din ce în ce mai bine şi locul unde iraţionalii stau ascunşi.

De aici şi eroarea relativiştilor care cred că vor putea

1) Identité et realité pag. 236 şi urm.
2) ibid., pag. 289.
3) De l'éxplication pag. 206 şi urm.
4) De l'éxplication. pag. 229—230.

deduce integral natura. Intr'adevăr, relativismul suprimând timpul euclidian, pe care îl înglobează în spaţiu, geometrizează fizica şi neagă astfel diversitatea naturii pe care caută s'o explice. Dar, se întreabă Meyerson, această transformare a timpului în spaţiu se poate face fără nici o limită? Evident că nu, căci dacă s'ar putea asimila în întregime timpul la spaţiu, ce ar mai fi acest spaţiu fără nimic divers în el decât purul neant? Şi atunci ar urma că relativismul explică existenţa din neant. In tot geometrismul relativităţii, trebue să se refugieze undeva realul fizic. In faţa matematecei relativiste se ridică discontinuul atomilor şi al quantei, care nu poate fi asimilat [1]). Deşi realul fizic îşi arată existenţa în chip constant şi în toate ramurile ştiinţei, gândirea umană caută cu aceeaşi neobosită pasiune explicaţia fenomenelor. Ceeace mână gândirea în această cursă fără popas, este mai mult decât un postulat rece: este o exigenţă primordială a spiritului uman de a găsi explicaţia lucrurilor, şi credinţa în raţionalitatea naturii. Pentrucă, de vreme ce explicaţia nu se împlineşte decât prin o operaţie raţională — deducţia — această operaţie şi-ar pierde orice înţeles, dacă n'am admite că natura e inteligibilă [2]). Şi tocmai pentru a explica, ştiinţa a postulat că nu există în fenomene decât figuri şi mişcare, adică numai funcţiuni spaţiale. Se vede de aici încă odată că ştiinţa este din capul locului metafizică, întrucât se bazează pe principiul conformităţii între raţiune şi natură.

Şi dacă, după cum am văzut, în calea tendinţei de a deduce integral natura, ştiinţa întâlneşte iraţionalii care i se aşează în faţă ca nişte obstacole de netrecut, aceeaşi soartă o are şi metafizica atunci când aspiră să construiască o explicaţie globală. Aşa a fost, în veacul trecut, metafizica hegeliană, cu care Meyerson îşi recunoaşte, dealtcum, asemănări destul de însemnate. Intre epistemologia lui Hegel şi epistemologia ştiinţei, Meyerson stabileşte însă o deosebire de prim ordin şi anume: în timp ce ştiinţa nu limitează numărul iraţionalilor, ba dimpotrivă, îi aşteaptă de oriunde, Hegel nu acceptă decât un singur iraţional, acela al diversului, pe care, coprinzându-l în explicaţia sa, îl consideră, până la sfârşit, tot ca raţional [3]),

---

1) **La déduction relativiste, pag. 151 şi urm.**

2) **De l'éxplication, pag. 97 şi urm.**

3) **ibid., pag. 371. E interesantă paralela pe care o face Meyerson, între Hegel şi Comte, arătându-i ca tot pe atât de puţin cunoscători ai naturii ştiinţei. Cu toate deosebirile dintre ei, şi pentru Hegel şi pentru Comte ştiinţa trebue să se mărginească la datul experimental. Hegel este prin-**

Dorind să explice totul, Hegel ajunge la a suprima diversul din natură, adică tocmai natura care ni se înfăţişează ca diversă. Acest paradox, care constă în a suprima ceeace vrea să explice, la care ajunge orice tendinţă de explicaţie totală, Meyerson îl analizează pe larg, după ce evidenţiază un al doilea caracter al ştiinţei.

Ştiinţa este într'adevăr, arată Meyerson, nu numai *explicativă* ci şi *legală*. Prin acest al doilea caracter al ei, ştiinţa ne serveşte la conducerea în lumea fenomenelor concrete. Dacă Meyerson ar fi admis că singurul principiu director al spiritului este „raţionalitatea", risca să rupă orice contact între spirit şi viaţă şi, făcând din inteligenţă o funcţiune absolut desinteresată, să se aşeze împotriva puternicului curent din filosofia modernă care dela Comte şi până la Bergson acordă ştiinţii, nu un scop teoretic, ci acela de a ne creşte influenţa asupra lucrurilor şi a ne spori mijloacele de a acţiona asupra ei. Meyerson respinge teoria lui Bergson după care facultatea de a înţelege este o anexă a facultăţii de a activa, şi admite tot ca „fapt prim" dorinţa de cunoaştere desinteresată, alături de tendinţa de a cunoaşte în vederea acţiunii. Astfel, afirmă el, principiul raţionalităţii şi al legalităţii sunt acelea care guvernează gândirea noastră în orice împrejurare. „Raţionalitate, legalitate, din ele se compune spiritul nostru", care caută să aducă mereu realul la raţional şi care nu se mulţumeşte cu legalul decât când nu poate explica [1]). Intrucât este legală, ştiinţa este destinată să ne orienteze în viaţă, prevăzând fenomenele care interesează existenţa noastră. De aici paradoxul de care vorbeam. Prin aspectul ei explicativ, ştiinţa disolvă fenomenele şi suprimă schimbarea, iar prin aspectul ei practic-legalist, ea menţine fenomenele printre care trebue să ne conducă. In acelaş timp, prin urmare, ştiinţa distruge fenomenele pentru ca să le explice şi le menţine pentru ca să le prevadă. „Nu-i straniu, şi contradictoriu, se întreabă Meyerson, că ştiinţa studiază fe-

aceasta un pozitivist (Explication pag. 454). Amândoi ignoră sforţarea ştiinţei către raţionalitate (ibid. pag. 468).

1) Du Cheminement de la Pensée, tom. II, pag. 594 şi urm. Mai mult chiar, Meyerson crede că, cu tot rolul deosebit pe care il au cele două principii — al raţionalităţii care ne duce la cauze şi obiecte, şi al legalităţii care duce la raporturi constante numai — ele par a creşte din aceeaşi tulpină. Că raţionalitatea sau cauzalitatea se deduce din principiul identităţii, legea fundamentală a gândirii, e evident; s'ar putea însă ca şi credinţa noastră în ordinea naturii (legalitatea) să rezulte din faptul că noi o credem subordonată identităţii. Cele două principii dar, nu ar fi în fond atât de străine (Identité pag. 402—403).

nomenul, care nu este decât schimbare, cu ajutorul unui principiu care tinde să afirme identitatea antecendentului şi a consecventului, adică să nege orice schimbare, şi că ea se serveşte, în general, pentru a pătrunde esenţa lucrurilor, cărora ea le menţine realitatea, de o concepţie care sfârşeşte prin negarea oricărei diversităţi?" [1]).

Nu-i paradoxal, în cel mai înalt grad, se întreabă Meyerson mai departe, că natura se arată penetrabilă, într'o măsură, faţă de o teorie care vrea să o demonstreze ca ne-existentă?

Este, într'adevăr, o contradicţie aici, o contradicţie iremediabilă, pentrucă e implicată în însuşi conceptul de ştiinţă experimentală. Căci omul a trebuit să recurgă la experienţă şi prin aceasta a recunoscut că există o lume străină de eul său, *natura;* dacă natura n'ar exista ca realitate externă, ea ar fi putut să fie pătrunsă numai de către raţiune. Astfel, se găseşte de o parte raţiunea cu exigenţele ei, iar de alta natura, cu care raţiunea nu coincide decât parţial. De aici în sânul ştiinţei, existenţa a două curente opuse: „prin mecanicism, prin principiile conservării şi ipoteza unităţii materiei, ea tinde spre imobilitatea lumii şi reducerea ei la spaţiu, atunci când, prin principiul lui Carnot şi ceilalţi iraţionali, ea recunoaşte imposibilitatea acestui rezultat" [2]). Ştiinţa pleacă dela fapte, dela divers — ce altceva decât diversul ar putea să aibă ca obiect activitatea ştiinţei? — dar rolul ei se îndeplineşte numai prin suprimarea diversului. Ştiinţa neagă şi afirmă în acelaş timp lumea exterioară. Ce rezultă de aici? Paradoxul ştiinţei isvorăşte din dubla realitate a raţiunei şi a lumei dar ne descoperă în acelaş timp şi antinomia inteligenţei noastre, îndreptată şi spre explicaţie şi spre legalitate, antinomia inteligenţei noastre „împărţită împotriva ei însăşi îndată ce tinde să progreseze, îndată ce raţiunea noastră are un conţinut real" [3]).

Cu toată scinderea ei lăuntrică, *raţiunea umană*, fiind dominată de cele două principii care definesc spiritul, principii universale deci, *este una.* Unitatea raţiunei, stabilită logic, dă naştere la unele concluzii care merită a fi relevate. In tendinţa ei către explicaţie, raţiunea noastră utilizează mereu acelaş procedeu, care este deducţia prin reducere la identic. Aspirând la explicaţie însă, ştiinţa se apropie foarte mult de filosofie

1) De l'éxplication, pag. 670.
2) De l'éxplication, pag. 671.
3) ibid., pag. 703.

sau mai bine spus, ştiinţa se identifică cu filosofia. Am văzut că nu se pot repartiza ştiinţei faptele şi filosofiei raţionalizarea asupra lor. Ştiinţa e tot raţionalizare, încât deosebirea între ele constă mai mult în câmpul pe care îl îmbrăţişează una şi cealaltă: ambele fiind emanaţia aceleaşi raţiuni. Şi una şi alta pleacă dela sensaţii şi sfârşesc în suprimarea naturii, în *acosmism*. Propriu ştiinţei este că, cu toată concluzia ei negativă, se reîntoarce îndărât, la obiectele dela care a plecat şi le recunoaşte realitatea. E paradoxul ei deci. In al doilea rând, deducţiile ştiinţifice sunt în mod necesar discontinue, punctul lor de pornire fiind adesea în enunţuri pur empirice, pe care desigur aspiră să le deducă la rândul lor. Până atunci, ştiinţa primeşte datul experimental ca atare. Filosofia însă, fiind o încercare de a ne pune de acord cu noi înşine „*hic et nunc*", ea este ispitită să caute reducerea iraţionalilor, pe care ştiinţa s'a resemnat să-i accepte [1]).

Explicaţia prin raţionalizare stă la baza şi a filosofiei şi a ştiinţei; ea leagă manifestările contimporane ale raţiunei. Mai mult decât atâta însă, idealul explicaţiei şi modalitatea de a o realiza, stabilesc unitatea raţiunei umane considerată în perspectiva istorică. E o idee, incontestabil, de un apreciabil curaj, într'un timp când ideia discontinuităţii spiritului uman e afirmată din atâtea direcţii, cu atâta putere. „Raţiunea umană, spune Meyerson, în ciuda conflictului al cărui teatru este necontenit, este cu adevărat una" [2]), iar progresul ei constă, nu în natura demersului, care s'ar schimba, ci în adâncimea lui, aşa fel încât, după imaginea lui Pascal, „tot şirul oamenilor, în decursul atâtor secole, trebue să fie considerat ca un acelaş om care trăeşte într'una şi care învaţă continuu" [3]).

Simţul comun nu este deaceea, decât o etapă, pe acelaş drum al explicării, folosind în chip inconştient procedeele aplicate mai larg de ştiinţă şi filosofie: el substitue diversităţii primitive a sensaţiilor mereu schimbătoare, lumea obiectelor stabile şi prepară astfel sforţarea de mai târziu a gândirii care raţionează [4]). Ceeace e şi mai interesant, Meyerson găseşte un perfect acord între mentalitatea primitivă care operează cu principiul participaţiei, şi spiritul ştiinţific. Schema participaţiei, după el, oricât de ciudat ar părea, se deduce totuşi

1) De l'éxplication, pag. 674 şi urm,
2) ibid., pag. 703.
3) ibid., pag. 689.
4) ibid., pag. 681—682.

din forma mai generală a identificării diversului, încât sforțarea cea mai serioasă a gândirii noastre curge prin aceleași tipare ca și participația. Căci, spune Meyerson, un *Bororo*, care pretinde că e un papagal, nu se identifică cu papagalul decât în privința *unor* caractere, după cum fizicianul identifică un acumulator electric încărcat, cu o masă de apă așezată pe o înălțime, numai pentrucă sunt rezervoare de energie, bineștiind, ca și primul, diversitatea dintre ele. La primitiv ca și la savant e vorba de o identitate parțială [1]). -Meyerson nu-și propune să facă metafizică; el se ferește de a intra în probleme filosofice, care nu au directă legătură cu epistemologia. Că pentru el, existența lumii externe este un adevăr de netăgăduit, aceasta este concluzia la care îl conduce examinarea cunoașterii științifice. *Iraționalii, ei sunt proba categorică a realității lumii.* Meyerson afirmă chiar, că filosofia sa vrea să arate tuturor viitorilor creatori de sisteme filosofice, obstacolele pe care le au de trecut, că ea vrea să fie recunoscută ca *„prolegomene la orice metafizică viitoare"* [2]).

Oricât dorește să rămână numai în cadrele teoriei cunoașterii, Meyerson implică în teza sa o argumentare care e tot de domeniul metafizicei și anume argumentarea împotriva idealismului că, dacă lumea ar fi creația spiritului, ea n'ar avea nici o taină, fiind perfect penetrabilă. *In fond concluzia realistă a epistemologiei lui se reazemă pe valoarea acestui argument.*

Necesitatea explicației pe care o simte spiritul omenesc și ontologismul prin care se realizează orice explicație, fac din metafizică nu o preocupare întâmplătoare a sufletului ci o preocupare primordială. *Metafizica e o modalitate a spiritului*, care afectează orice demers spre cunoaștere, inclusiv știința. Căci „omul, spune Meyerson, face metafizica așa cum respiră, fără s'o vrea..." [3]). Filosofia e un act de viață pentru om: *vivere esi philosophari* [4]).

In sfârșit, filosofia lui Meyerson este strict *raționalistă:* atât cât cunoaștem științific, cunoaștem numai prin rațiune, pentrucă numai ea poate desprinde, în realitatea mobilă a lumii, elemente permanente cu care explică.

S'ar putea pune o întrebare finală cu privire la rațio-

1) Du Cheminement de la Pensée, tom. I, pag. 81—83.
2) De l'éxplication, pag. 12.
3) ibid., pag. 20.
4) Identité, pag. 349.

nalismul său: ce valoare mai are raţiunea, dacă în calea ei stau atâţia iraţionali şi dacă idealul ştiinţei este irealisabil? La această întrebare a răspuns în o fericită formulă Paul Valéry: „Spiritul uman este absurd prin ceeace caută; e mare prin ceeace găseşte"[1]). E şi rezumatul cel mai succint al filosofiei lui Meyerson.

---

1) *Meyerson*, Rèel et dèterminisme, prefaţa lui Louis Broghie.

Léon Brunschvicg

Léon Brunschvicg este unul din spiritele cele mai strălucite ale filosofiei franceze şi unul dintre marii gânditori contimporani. Ca filosof, el are numeroase asemănări cu Meyerson; într'un anumit fel s'ar putea spune că fac parte din aceeaşi familie spirituală. Mai întâiu o erudiţie care se întinde peste domenii foarte variate ori chiar cu totul deosebite: filosofia şi fizica, matematecele şi chimia. Şi la unul şi la altul aceste discipline sunt stăpânite nu numai în rezultatele lor actuale ci şi în amănuntul desvoltării lor istorice. Deosebirea între ei din acest punct de vedere, este, că pe când Meyerson e un om de ştiinţă care aprofundează filosofia ca să cunoască misterul succeselor ştiinţei sale şi limitele puterilor ei, Brunschvicg este un filosof care se adânceşte în ştiinţă ca să găsească lumini şi justificări pentru filosofia sa. Şi unul şi altul urmăresc gândirea umană în toate zigzagurile devenirii ei: Meyerson pentru a-i arăta constanţa, Brunschvicg pentru a-i evidenţia progresul. Şi din filosofia unuia şi din a celuilalt se desprinde aceeaşi concluzie: măreţia omului stă în raţiunea sa. Prin raţionalismul lor, amândoi se aşează în specificul filosofiei franceze. In sfârşit, atât Brunschvicg cât şi Meyerson se dedică epistemologiei, problemei condiţiilor cunoaşterii ştiinţifice: Meyerson rămânând în cadrele ei, Brunschvicg pentru a construi o filosofie nouă.

Ca epistemolog, Brunschvicg adoptă aceeaşi metodă pe care o folosiseră mai înainte un P. Duhem, Poincaré, G. Milhaud şi atâţia alţi filosofi francezi, metodă care constă nu în analiza inteligenţei izolată de opera ei, ci, tocmai în examinarea acestei opere, pentru ca din ea să sesizeze legile spiritului. Cum am putea ajunge altfel la cunoaşterea procedeelor spiritului? „A sesiza legea spiritului, spune Mauge, în-

semnează mai întâiu a sesiza legea acţiunii lui asupra a ceeace nu e el. A pretinde să o cunoşti făcând abstracţie de obstacolul pe care îl ocoleşte sau îl absoarbe, îmi apare ca o încercare fără speranţă aşa cum ar fi studiul unei substanţe chimice, izolată sub clopotul unei maşini pneumatice..." 1).

Dar oricare ar fi mijlocul prin care Brunschvicg îşi propune să ajungă la cunoaşterea condiţiunilor de exercitare ale gândirii, interesul pe care el îl acordă acestei probleme, faptul că filosofia, pentru el, trebue să plece nu dela natură, considerată ca un dat ontologic, ci dela gândire privită ca agent producător al naturii, acestea îl situează pe Brunschvicg în curentul idealist francez, care la rându-i isvorăşte din marea filosofie kantiană.

Vorbind despre Bergson, căruia îi dedică lucrarea sa cea mai însemnată „Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale", Brunschvicg îşi schiţează în mod lapidar filosofia sa: un spiritualism raţionalist, un cartezianism distilat în aparatul criticismului kantian şi dinamizat prin unele virtuţi ale elanului vital. Această filosofie nu e o sinteză eclectică: e filosofia în care converg tendinţele spiritualităţii veacului nostru. Bergson, spune el, a făcut filosofiei marele serviciu de a o scoate dintr'odată din sec. al XVIII-lea şi al XIX-lea. El a arătat în special caracterul superficial şi inconsistent al pseudo-raţionalismului unui Mill. Graţie lui Bergson, continuă Brunschvicg, „dincolo de formalismul inteligenţii şi inconştienţa instinctului, filosofia secolului XX-lea, se îndreaptă spre ceeace fusese baza spiritualismului în secolul al XVIII-lea: *unitatea adevărului în ştiinţă şi în conştiinţă.* Dar secolul al XX-lea nu se lasă reîntors la secolul al XVIII-lea, pur şi simplu. Intre ele două se aşează toată desvoltarea reflexiunii critice, care a avut ca efect să elimine puţin câte puţin ultimele piedici în calea mişcării unei inteligenţe ascendente şi cuceritoare..." 2). Brunschvicg s'a făcut interpretul acestei „filosofii a veacului al XX-lea", care după el nu poate fi decât un raţionalism idealist, avid de a cunoaşte progresele inteligenţii umane înăuntrul ei însăşi, şi distanţa la care se află de fazele ei anterioare.

Care sunt atingerile filosofiei lui Brunschvicg cu cartezianismul? Dela Descartes, Brunschvicg primeşte ideia unei realităţi obiective definită prin gândire. Filosoful francez din

1) *Fr. Mauge*, L'Esprit et le réel perçu, Paris, Alcan, 1937, pag. 11
2) Le progrès de la conscience... Paris, Alcan, 1927, vol. II, p. 693-4

sec. XVIII-lea nu caută să înţeleagă gândirea raportând-o la o realitate exterioară, dată mai dinainte, ci caută în gândire chiar caracterul constitutiv al existenţii. Gândirea nu-i o copie pasivă a lumii ci o activitate originală de unificare, de stabilire de raporturi noui. Orice descoperire ştiinţifică este de fapt descoperirea unui nou raport. „Gândirea, spune Brunschvicg, desprinzând afirmaţiile esenţiale conţinute în doctrina carteziană, găseşte în ea cu ce să creeze şi cu ce să justifice acest raport nou, şi nu există constrângere exterioară care să poată limita această dublă facultate de creaţie şi de justificare. Gândirea este o facultate indefinită de unificare, ea e spontaneitate radicală" 1). A te depărta de gândire, înseamnă a te depărta de real, pentrucă existenţa e o funcţie a gândirii. Concepând-o astfel, realitatea trebue să participe la spontaneitatea spiritului, ea nu poate fi decât de aceeaşi natură spontană ca şi gândirea 2).

Această caracterizare a filosofiei lui Descartes, coincide cu ceeace numeşte Brunschvicg idealism. Termenul acesta are la el o accepţiune particulară: Brunschvicg nu înţelege prin idealism o doctrină opusă realismului metafizic, ca în accepţiunea curentă, ci pornind dela constatarea, că intelectul omenesc a trebuit să părăsească o sumă de date sensibile şi de sisteme înconjurate de unanimă adeziune, ca să ajungă la ştiinţa pozitivă de astăzi, că pentru a ajunge la această „vârstă" intelectul a fost nevoit să discearnă, să cântărească şi să analizeze ipotezele şi teoriile explicative ce s'au propus în decursul timpului, el înţelege prin idealism teza după care ştiinţa modernă nu se aşează în existenţa absolută, „ci că ea se mişcă în gândire, prin negaţiuni şi eliminări care, singure, îi permit o aproximare progresivă a realităţii" 3). Nu doar că idealismul lui Brunschvicg neagă existenţa lumii externe, ca idealismul subiectiv al metafizicienilor; problema se pune pur şi simplu altfel. „Relaţia omului cu mediul este considerată de critică ca o relaţie de ordin ştiinţific şi nu metafizic; ea se stabileşte înăuntrul raţiunii şi raţiunea trebue să facă demarcaţia între subiect şi obiect. Idealismul raţional nu se poate confunda cu idealismul subiectiv al metafizicienilor; raportul său cu realismul legitim, adică cu afirmaţia raţională a existenţii lumii externe,

1) L'idéalisme contemporaine. Paris, Alcan, 1921, pag. 79.
2) ibid. pag. 80.
3) ibid. pag. 4.

nu-i ca dela o speţă la altă speţă, ci ca dela gen la speţă, mai bine încă, dela principiu la consecinţă"[1]).

După concepţia idealistă pe care Brunschvicg o extrage din Descartes, filosofia nouă nu mai are de ales între idealism şi realism, între cele două răspunsuri tradiţionale la problema ontologică: existenţa mutată pe planul gândirii, cele două soluţii devin ele însşile două etape, două metode, în decursul progresului conştiinţei.

Aportul lui Kant în noul idealism, nu este mai puţin însemnat. Numai prin corectările aduse de criticism, idealismul cartezian se purifică de rămăşiţele metafizicei vechi şi se transformă în o doctrină adecuată cerinţelor conştiinţei occidentale. Criticismul neagă poziţia absolută a existenţei, neagă realitatea transcendentă, care depăşeste mijloacele de investigaţie ale omului şi scapă oricărui concept. El tăgădueşte substanţialitatea existenţii — substanţialitatea fiind o categorie — şi tăgădueşte şi totalitatea existenţei, ca realitate definită. Nu putem afirma, aşa cum a arătat Kant, nici că universul e finit nici că e infinit, nici că are un început, nici că e din totdeauna. Noul idealism împrumută din ambele filosofii. Criticismul neagă poziţia absolută a existenţii, idealismul cartezian o afirmă, dar o defineşte prin gândire. Brunschvicg reţine tezele care, după el, au fost confirmate de gândirea ulterioară: *poziţia relativă a existenţii definită prin gândire.* Când Brunschvicg vorbeşte de gândire, el n'o concepe însă în vreun fel ontologic, ca substanţă carteziană, dar nici ca activitate supusă unor forme rigide şi definitive, cum erau categoriile kantiene, ci pur şi simplu ca spontaneitate, ca dinamism non-substanţial şi necanalizat în tipare fixe[2]). Pe scurt, o încordare a spiritului conceput ca activitate şi a virtuţilor lui creatoare în categoriile kantiene, cărora însă spiritul nu le rămâne condamnat la ascultare totală, dinamismul său putându-se sparge, aceasta este în esenţă filosofia nouă. O filosofie a spiritului, o filosofie a gândirii.

II. Care este fundamentarea epistemologică a idealismului critic?

Brunschvicg pleacă dela constatarea că tot ceeace cunoaştem, cunoaştem prin percepţii, că nu există pentru noi alte obiecte decât acelea pe care le-am perceput. Dar percepţia

1) ibid. pag. 5.
2) L'idéalisme contemporaine, pag. 78, 80.

este prin definiţie actul prin care interiorizăm obiectele în gândire, aşa încât acestea, întrucât există pentru noi, nu pot fi decât în gândire. Lumea noastră e lumea gândirii noastre, iar natura considerată în afara spiritului care o cunoaşte este o pură abstracţie. Deaceea afirmă Brunschvicg: „Cunoştinţa constitue o lume care pentru noi este lumea; dincolo de ea nu-i nimic" [1]).

Cu toată evidenţa logică a acestei deducţii, Brunschvicg examinează pe larg procesul genezic al constituirii lumii în spiritul nostru, stabilind cu aceasta liniile cosmologiei sale idealist-imanentiste.

Drumul care duce dela sensaţiile haotice ale copilului la universul percepţiilor organizate ale omului matur, revelează o primă sforţare creatoare a inteligenţii umane. La copil sensaţiile se succed pur şi simplu, curg ca stări de conştiinţă întrepătrunse fără a constitui obiecte [2]). Inteligenţa, ea are virtutea de a le transforma din stări de conştiinţă trecătoare şi amalgamate în elemente statornice şi distincte prin exteriorizarea, prin proectarea lor în *spaţiu*. Localizate în spaţiul din afară, sensaţiile, vizuale şi tactile în primul rând, aşează cele dintâi temelii ale lumi. Spaţializarea este o condiţie fără care lumea nu se poate constitui, dar singură nu este suficientă pentru a ajunge la acest rezultat. Acelaş loc din spaţiu poate produce sensaţii diferite; un acelaş punct poate fi ocupat succesiv de mai multe obiecte. E nevoe de o nouă coordonată, „un nou mediu de exterioritate", în care să se poată deosebi între ele obiectele care ar trece succesiv prin acelaş loc. Noul mediu care distruge confuzia aceasta este *timpul:* graţie lui obiectele se succed distincte, înşiruite pe linia lui ideală. Mai târziu, acestei prime etape în constituirea lumii, i se adaogă colaborarea celorlalte sensaţii — de miros, gust şi în special cele musculare — şi procesul de grupare a lor în mănunchiuri, datorită cărora copilul va constata că indiferent de variaţiile succesive ale sensaţiilor, ceva subzistă întotdeauna, fără a se confunda cu nici una din sensaţii. Obiectele odată constituite, nu ni se prezintă ca independente unele de altele, atomistic, ci ca păstrând între ele anumite raporturi, ca organizate într'un tot inteligibil. A percepe nu înseamnă deci a reflecta pasiv obiecte preexistente: a percepe înseamnă a constitui obiecte

1) La modalité du jugement, Paris, Alcan, 1897, pag. 2.
2) Introduction à la vie de l'esprit, Paris, Alcan, 1900, pg. 49 şi urm.

şi a le corela în un sistem inteligibil: a *percepe* este dar a *judeca*.

Dar spiritul nu rămâne la universul dat de percepţie. El este numai o treaptă a raţionalizării, este prima ţesătură de relaţii, spre organizarea unui univers inteligibil. Aşa cum din haosul sensaţiilor inteligenţa a creat, printr'o operaţie de discriminare, de analiză a stărilor de conştiinţă şi prin una de sinteză a lor în obiecte, universul percepţiei, care este acela al calităţilor sensibile la care se opreşte simţul comun, tot aşa inteligenţa prin ştiinţă va căuta ca, folosind o nouă analiză şi o nouă sinteză, să stabilească relaţii mai precise, în vederea unei unităţi mai largi.

Universul percepţiei este numai un tip de reprezèntare a lumii de care fizica aristotelică ne oferă un exemplu definitiv. In alcătuirea lui erorile simţurilor noastre nú produc perturbări; dimpotrivă acest univers e construit chiar pe erorile simţurilor — ca geocentrismul aristotelic —; în el nu relaţiile dintre obiecte sunt scheletul, ci impresiile sensibile. De aceea „dacă spiritul vrea să înţeleagă lumea, el nu trebue să se lase închis în prejudecata experienţii, să nu se resemneze în a se conduce la întâmplare; trebue să-şi dea o reprezentare a lumii, care să nu mai corespundă numai unui moment şi unui individ, care să aibă o valoare pentru toate momentele şi pentru toţi indivizii...; trebue să creeze ştiinţa" [1]). Ştiinţa revoluţionează universul simţului comun şi al perspectivei sensibile, stabilind un nou grad de adevăruri bazate pe relaţii cantitative: acesta e universul raţiunii şi al ştiinţei. El nu este o adâncire a naturii lucrurilor, ci este o sporire a factorului spirit, o spiritualizare mai accentuată [2]), care se traduce prin crearea unei reţele de relaţii între obiecte, menită să facă din lume o unitate inteligibilă. Inteligenţa se manifestă aşa dar ca facultatea specifică de a produce relaţii, de a inventa raporturi [3]). Dacă a percepe era a judeca, a inventa raporturi, adică a lega termeni între ei, este în mod şi mai evident a judeca. Este necesar deci să examinăm natura judecăţii şi mecanismul ei; numai aşa vom pătrunde în procesul de constituire al realului ca atare, căci am văzut că „existenţa e o funcţiune a judecăţii şi nu a conceptului" [4]). Este ceeace Brunschvicg face în teza sa de doc-.

1) **Introduction à la vie de l'esprit, pag. 61.**
2) **Ibid. pag. 85.**
3) **Ibid. pag. 144.**
4) **La modalité du jugement, pag. 235.**

torat, citată dejà, *La modalité du jugement*. La Brunschvicg, ca la mai toţi filosofii francezi, teza de doctorat e lucrarea sa fundamentală.

Modalitatea nu este o calitate intrinsecă a judecăţilor; ea e rezultatul reflexiunii pe care judecata o face asupra ei însăşi, asupra dreptului ei de a afirma. Ori, dacă funcţiunea judecăţii este să constitue realul ca atare, să afirme existenţa, modalitatea — ca problema „dreptului pe care-l are spiritul de a afirma" [1]), — cuprinde problema metafizică a adevărului.

Rolul esenţial în judecată îl are copula, verbul, care stabileşte relaţia. Analizând acest rol, Brunschvicg găseşte că întrucât copula exprimă un adevăr necesar, ea arată unitatea gândirei cu ea însăşi. „Verbul înseamnă că cele două idei sunt unite prin el în gradul de a nu alcătui două în realitate, ci una" [2]). Judecata înseamnă în acest sens unitate intelectuală. Pentrucă „dacă două idei sunt în acelaş timp într'acelaş spirit şi unite în acest spirit, străbătute, pentru a spune astfel, de un acelaş curent de gândire însemnează că aceste două idei sunt interioare una alteia şi pot să nu facă decât o idee" [3]). O judecată necesară se realizează prin acea legătură *interioară* între idei, care duce până la unitatea lor. Nu *mai* e vorba prin urmare de concepte legate exterior. Brunschvicg îşi opune filosofia sa, considerată ca „filosofie a judecăţii", aceleia numită de el „filosofie conceptului", reprezentată de Aristot, Hegel, Renouvier, Hamelin, asemănători prin tendinţa lor de a abstrage din datele sensibile acele caractere care ar defini esenţa obiectelor şi de a le ierarhiza în genuri şi speţe [4]). In „filosofia judecăţii" conceptele se disolvă aproape, necesitatea şi inteligibilitatea oricărei afirmaţii implicând unitatea şi interioritatea lor reciprocă.

In legătură cu rolul verbului se ridică însă o altă problemă şi anume: în afară de simpla afirmare a unităţii a două idei, poate verbul să afirme existenţa lumii obiective? Critica argumentului ontologic a arătat că nu se poate ieşi din planul gândirii, că nu există nici o posibilitate de à deduce existenţa din gândire. Conchide Brunschvicg în favoarea idealismului absolut? E unul din punctele în care filosofia sa pre-

---

1) La modalité..., pag. 41.
2) Ibid. pag, 80.
3) Ibid., pag, 82.
4) *Brunschvicg*, Bulletin de la Societé française de Philosophie, 1921, pag. 33, 34, cit, de *Etcheverry*, L'idéalisme français contemporain, pag. 131.

zintă oarecare obscurităţi. De vreme ce condiţia inteligibilităţii este unitatea în spirit, afirmarea existenţii ca realitate în afara spiritului, înseamnă tocmai scoaterea ei din cadrele înţelegerii, însemnează existenţa întrucât nu poate fi pătrunsă de spirit. Realul ca existenţă exterioară spiritului nu poate fi nici într'un fel raportat la gândirea noastră: nefiind creat de ea, nu poate fi înţeles sau altfel spus, întrucât e în sine, e total eterogen gândirii şi existenţa sa în afară spiritului nu poate fi concepută. Pentru noi a exista, înseamnă a fi gândit. Şi totuşi dacă realitatea în sine e complet străină de spirit, dacă între ea şi gândire nu există nici o măsură care s'o transpue în termenii acesteia din urmă, prezenţa ei nu e mai puţin evidentă. Analizând cunoştinţa, găsim în ea tot ceeace spiritul a pus, identificăm produsele activităţii sale, dar nu o putem epuiza. Rămâne un rest care nu este al spiritului şi care pluteşte în lumina sa ca nişte puncte întunecate, constituind materialitatea lumii, lucrurile. „Spiritul care cunoaşte, scrie Brunschvicg, se regăseşte în opera întreagă a cunoaşterii, dar el găseşte în ea şi ceva opac şi impenetrabil pentru el, ceeace numim obişnuit lucrurile"[1]). Totalitatea lor alcătueşte materialul experienţei noastre, iar caracterul lor eterogen spiritului îl atestă îndeajuns rezistenţa pe care gândirea o întâlneşte în experienţa sensibilă. Căci, într'adevăr, cu toate că lumea este rezultatul judecăţilor, cu toate că inteligenţa este facultatea de a invenţa raporturi şi că în această direcţie capacitatea spiritului de a progresa este nemărginită, el fiind spontaneitate pură şi găsind în el însuşi justificările pentru raporturile ce le stabileşte, cu toate acestea activitatea creatoare de relaţii a gândirii nu este complet liberă de orice constrângere, nu poate urma orice linie. In această privinţă faptele de experienţă orientează sensul gândirii şi direcţia relaţiilor aşa cum indicatoarele pe munte, feresc călătorul de pericolul prăpăstiilor. Spre deosebire de iraţionalul lui Meyerson, experienţa lui Brunschvicg nu are un caracter negativ: ea serveşte omului de ştiinţă de îndreptar; fără ea ştiinţa ar risca să fie un „discurs pur logic"[2]).

Orice fapt nou descoperit cu ajutorul instrumentelor ştiinţifice din ce în ce mai rafinate, distruge o ipoteză anterioară, care se dovedeşte acum falşă, şi devine isvor de alte „linii

1) La modalité du jugement, pag. 105.
2) Les étapes de la philosophie mathématique, Paris, Alcan, 1912 p. X.

de adevăr" [1]), pentru omul de ştiinţă. De aici caracterul sinuos, uneori întrerupt şi îndreptat în altă direcţie, pe care îl are progresul cunoştinţei ştiinţifice. Pe când iraţionalul era pentru Meyerson o barieră definitivă în faţa raţiunii, experienţa este la Brunschvicg un punct de plecare pentru descoperirea a noui mijloace technice şi raţionale de a o asimila. Ea este o negaţie relativă şi provizorie, pentrucă ştiinţa o va folosi ca să creeze un circuit mai larg al unei gândiri mai subtile; e un stimulent pentru punerea în acţiune a nesfârşitelor puteri creatoare ale spiritului [2]).

Prezenţa realului este dar incontestabilă. Cum însă de un real constituit în afară de gândire şi pe care numai să-l constatăm, ca în metafizica realistă, nu poate fi vorba, trebue să-l privim aşa cum intervine în activitatea spiritului; ca „şoc", ca izbitură ce corectează gândirea în previziunile ei, ca un prezent concentrat într'un punct, eterogen spaţiului şi timpului, deci în afara oricărei forme apriorice [3]). Experienţa, în acest mod, nu este intuibilă. Ea nu are nici o determinare şi nici un conţinut: „ea consistă numai în *puncte de reper* prin raport cu care activitatea inteligenţii se orientează, se încearcă, se constitue ca adevăr" [4]). *Privit ca „şoc", realul pierde orice caracter ontologic* şi Brunschvicg se păzeşte cu rigurozitate de a „hipostasia" ceva sub aceste „şocuri". Desigur „dualitatea existenţii şi a gândirii este... primitivă şi ireductibilă" [5]). Existenţa însă nu se manifestă decât ca „şocuri", iar acestea silind raţiunea să-şi rupă tiparul vechilor reţele şi să se adapteze, sfârşesc prin a fi asimilate şi a intra în ţesătura relaţiilor ei. Ori, *dacă realul se traduce pentru spiritul nostru ca izbitură, rezultată din contradicţiile dintre prevederile teoriilor ştiinţifice şi experienţă, la ce se va mai reduce existenţa lui atunci când „şocurile" vor fi rând pe rând dizolvate* şi vor fi dispărut în plasa raporturilor stabilite de gândire? [6]) Intreaga istorie a ştiinţei dovedeşte că între raţiune şi experienţă este o neîncetată luptă, în care aceasta din urmă impune mereu primei să se revizuiască tocmai pentruca experienţa nouă să poată intra

1) Le progrès de la conscience, pag. 723.
2) L'expérience humaine et la causalité physique, Paris, Alcen, 1922, pag. 607.
3) La modalité du jugement pag. 93.
4) *Léon Brunschvicg*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1916, pag. 337 citat de Etcheverry op. cit. 140.
5) La modalité du jugement pg. 98.
6) *Léon Brunschvicg*, Bulletin de la Société française de Philosophie, 1921, pag. 40 şi-58, citat de Etcheverry, op. cit. pag. 290.

în cadrele spiritului. *Rezistența experienții nu-i definitivă și încetarea ei va atrage dispariția iluziei existenței ontologice.*

Concluzia realistă a lui Meyerson era îndreptățită din punctul său de vedere: realul pentru el se înfățișa ca o rezistență permanentă față de aspirațiile explicative ale rațiunii, el se așează în calea spiritului ca o citadelă de necucerit, afirmându-și astfel existența în modul cel mai evident.

Realul se reduce pentru Brunschvicg la simple *„puncte de reper"*, care departe de a fi limite opace ale demersurilor spiritului, servesc de îndreptar acestora tocmai ca să poată fi dizolvate și asimilate gândirii. Linia ascendentă a gândirii, așa cum se concretizează în progresul cunoștinții științifice, ne arată, prin ceeace întrevedem că ar fi extrema ei superioară, că în fond totul e spirit și că realitatea ontologică extra-spirituală, e o iluzie care se datorează faptului că ignorăm natura și sensul progresului științific. Dincolo de această concluzie, la care vom reveni, nu e mai puțin adevărat că *experiența este* o *piedică*, o rezistență, fie și provizorie, care apare oridecâteori încercăm să deducem lumea din spirit și oridecâteori am făcut o inducție insuficient fundată. Ea este un izvor de surprize pentru spirit și noutatea ei, sporită prin mijloacele de investigație ale științei, din ce în ce mai perfecționate, impune spiritului să părăsească direcțiile de gândire anterioare și să creeze altele. Istoria spiritului omenesc exprimată de istoria cunoașterii pozitive, nu e istoria acestor căderi și urcușuri, a acestor renunțări la o direcție și a născocirii alteia noui pentru a asimila nouile aspecte oferite de experiență?

Pentru a fi însă capabil de aceste înnoiri în orientarea sa, înnoiri care uneori sunt adevărate mutații, spiritul trebue să fie o activitate sui generis, ce nu poate fi asemănată cu mișcarea externă. Aceasta își are, într'adevăr, condițiile în seria mișcărilor anterioare, este determinată deci, în timp ce activitatea spirituală este o sinteză care nu se reduce niciodată la elementele din care a ieșit, ci dimpotrivă, le adaugă ceva esențial, „un anumit fel de unitate prin care apercepția unui raport devine germenele unei descoperiri științifice, a unei capodopere de artă, a unui progres moral.... Gândirea este o facultate indefinită de unificare, ea este o spontaneitate radicală" [1]).

Două idei, esențiale filosofiei lui Brunschvicg, se desprind din aceste constatări și anume: de vreme ce experiența ne

1) L'Idéalisme contemporaine, pag. 79.

descopere treptat diferite feţe şi elemente ale universului pe măsură ce spiritul inventează noui mijloace de cercetare şi crează noui ipoteze, urmează că *universul nu mai este* pentru noi *un dat absolut* care *stă în faţa spiritului* căruia nu-i rămâne decât să-l perceapă în calităţile lui sensibile, cum era conceput de realismul ontologic, iar pe de altă parte *nici spiritul nu se mai prezintă* ca un *absolut închis în permanenţă principiilor sale*, ca o raţiune definitiv statornicită în tiparele sale rigide.

Dimpotrivă universul şi spiritul sunt două noţiuni relative. Universul se constitue gradat, în funcţiune de desvoltarea lăuntrică a spiritului, iar progresul interior al spiritului este condiţionat de „şocurile", de ciocnirile sale, cu realitatea.

Vorbind mai sus despre percepţie, aşa cum o înţelege Brunschvicg, arătam că ea nu se reduce la o reflectare a realităţii, ci esenţa ei fiind judecata, a percepe este de fapt a judeca. „Imaginelor care în mod spontan circulă în el, spiritul le adaugă din propriul său fond raporturi definite care dau conţinutului sensibil o organizare inteligibilă" [1]). Realitatea nu este deci independentă de spirit; ea este rezultatul activităţii sale neîntrerupte, ea este conexată de spirit şi „angajată în desvoltarea lui interioară; ea se transformă cu el şi trece prin toate gradele evoluţiei sale vii" [2]). *Ceeace numim real*, este cunoscut, sau mai bine spus *este constituit, prin judecată;* realul nu poate fi prin urmare separat de spirit şi considerat în afara spiritului, ci este imanent desvoltării lui.

A trata despre spirit izolat de natură şi despre aceasta izolată de spirit e tot pe atât de absurd. A vorbi despre spirit şi lume în sine, e un non-sens: de fapt problema realităţii nu se poate pune. Ce ar mai rămâne dintr'un univers din care spiritul a scos firele de legătură şi tot ceeace-i dă consistenţă? Ce ar fi un spirit care n'are conştiinţa de sine rezultată din nenumăratele ciocniri cu experienţa? „Raţiune şi experienţă nu se mai pot izola..., spune Brunschvicg într'un pasaj admirabil din profunda sa lucrare „L'expérience humaine et la causalité physique": ele sunt relative una alteia, condamnate la *simbioză* sau mai exact poate destinate să se fortifice una pe alta ca acele două mâini care se strâng în teoria stoică a cunoaşterii şi care rămân unite... Alternativa idealismului şi a realismului corespunde, în definitiv, la o poziţie anahronică.

1) Introduction à la vie de l'esprit, pag. 57.
2) La modalité, pag. 235.

Se imaginează, deja constituite cu titlul de obiecte de reprezentare, un *microcosm* şi un *macrocosm*. Despre ele unii vor spune că macrocosmul se reflectează în microcosm, alţii că el este o proecţiune a microcosmului. Dar amândouă formulele sunt la fel de absurde. După idealismul raţional — cum îşi intitulează Brunschvicg filosofia sa — „nu mai există *eu* înainte de *non-eu*, după cum nici *non-eu* înainte de *eu;* căci *eu* şi *non-eu* sunt două rezultate solidare ale unui aceluiaş proces de inteligenţă" [1]).

După cum se vede din acest citat, Brunschvicg suprimă universul în înţelesul ontologic tradiţional şi întrebuinţând acest termen se raportă întotdeauna la universul nostru, la universul conştiinţei. Inchişi în lumea spiritului, idealul transcendenţii apare ca o himeră inutilă. Orice afirmaţie despre lumea din afară — ca şi despre cea lăuntrică — nu se face prin spirit şi în el? Dincolo de spirit nu poate fi nimic, pentrucă dacă despre acest „dincolo" am şti ceva, el ar deveni ipso facto spirit. Lumea noastră e lumea cunoştinţei şi din lumea noastră nu putem evada. Transcendenţa este pentru Brunschvicg o rămăşiţă în spiritul contimporan a unei mentalităţi dispărute, pe care analiza reflexivă practicată de adevărata filosofie o va înlătura definitiv. „Metodei de analiză reflexivă, aşa cum a fost practicată cu o rigoare crescândă dela Condillac la Biran, dela Lachelier la Lagneau, îi va reveni să ferească în mod definitiv idealismul de ispita de a căuta un sprijin, în afară de ordinea lui, în o concesiune imaginaţiei primitive a transcendenţei" [2]). Aşa cum singur recunoaşte, pentru Brunschvicg ca şi pentru Jules Lachelier realul coincide cu ideia pe care noi o avem despre real.

Din acest punct de vedere Lachelier a scris cea mai bună introducere la opera lui Brunschvicg, fără a voi să diminuăm prin această afirmaţie nici importanţa operei primului filosof şi nici orginalitatea celui de-al doilea.

In celebrul său studiu „Psychologie et Métaphysique" Lachelier definea gândirea ca măsură a oricărui adevăr şi isvor al tuturor valorilor intelectuale, dotând-o cu aceleaşi caractere, ca şi Brunschvicg, şi anume făcând din ea spontaneitate, posibilitatea nemărginită de creaţie. „Să nu ne temem, spunea Lachelier, de a suspenda oarecum gândirea în vid: căci ea nu

1) L'expérience humaine... 609, 611.
2) Le progrès de la conscience, p. 792.

se poate răzima decât pe ea însăşi şi tot restul nu se poate răzima decât pe ea: ultimul punct de sprijin al oricărui adevăr şi al oricărei existenţe, este spontaneitatea absolută a spiritului"[1]). Creator al universului şi al adevărului, spiritul trebue să devie centrul preocupării întregei filosofii. In cunoaşterea ştiinţifică, spiritul şi obiectul său de cunoaştere se postulează ca două realităţi distincte şi imuabile; în cunoaşterea filosofică spiritul se urmăreşte pe sine însuşi în actul de cunoaştere, caută să se sesizeze în mişcarea sa ascendentă de lărgire şi aprofundare a cunoaşterii. Filosofia în idealismul raţionalist al lui Brunschvicg devine o cunoaştere a cunoaşterii, o gândire a gândirii, o activitate intelectuală care ia cunoştinţă de ea însăşi[2]). Nu e tocmai aceasta „reflexiunea" a cărei valoare metodologică o demonstrase Lachelier? Căci această retorsiune a spiritului asupra lui însuşi nu trebue confundată cu introspecţia psihologică. Intr'adevăr, introspecţia ne destăinue cel mult stările prezente ale eului *individual*, pe câtă vreme reflexiunea filosofică ne scoate din domeniul subiectivităţii şi ne dă putinţa de a regăsi în trecutul *gândirii umane* demersurile şi procedeele raţiunii în vederea unei cunoaşteri pozitive. Istoria ştiinţei, ea are menirea de a ne lăsa să întrevedem diferitele faze prin care a trecut spiritul omenesc, căci în devenirea ei s'au întipărit urmele vieţii spiritului şi formele sale, ca în rocile geologice formele vieţii animale. In felul acesta filosofia nu numai demonstrează fecunditatea spiritului viu; „ea participă la fecunditatea lui; din orice descoperire, care lărgeşte întinderea ştiinţei umane, ea face un mijloc de a împinge mai departe analiza reflexivă a cunoaşterii noastre, pentru a ne da mai multă conştiinţă de conştiinţa noastră"[3]).

Pentru Brunschvicg filosofia contimporană nu poate fi decât o filosofie a reflexiunii care îşi găseşte materia ei naturală în istoria gândirii umane. Rostul ei este de a analiza progresul conştiinţei occidentale, de a o urmări în diversele planuri pe care le-a parcurs şi a-i determina astfel curba[4]).

Tipul mintal pe care îl reprezintă occidentalul de astăzi, a apărut sub forma unor licăriri trecătoare, în ţara eternului miracol al inteligenţii omeneşti, în Grecia veche. Citând —

---

1) Du fondement de l'induction, Paris, Alcan, 1896, p. 158 (lucrare unde se află retipărit şi articolul menţionat).
2) La modalité... pag. 3, 4, 5.
3) Idéalisme contemporaine, pag. 85.
4) Progrès de la conscience, pag. XXI.

pentru a arăta rolul Grecilor în constituirea lui „*homo sapiens*", identificat de Brunschvicg cu omul occidentului modern — pe filosoful G. Milhaud cu care are atâtea afinităţi, el condiţionează apariţia lui homo sapiens de inventarea metodologiei matematice. „In toate domeniile cunoaşterii, spune Milhaud, în pasagiul citat de Brunschvicg, popoarele Orientului şi ale Egiptului, transmiseseră Grecilor un număr considerabil de date, regule, procedee utile în viaţa de toate zilele. Grecii.... voiră să înţeleagă raţiunea a ceeace le fusese dat ca un ansamblu de procedee empirice... Propoziţiunile matematice pe care ştiinţa greacă a putut să le formuleze veniră să probeze în mod minunat că spiritul întorcându-se asupra lui însuşi şi exercitându-se asupra datelor cari îi sunt aduse din afară, este capabil să creeze o ordine nouă de cunoştinţe care se distinge prin precizia ei şi prin inteligibilitatea ei, prin rigoarea şi evidenţa ei" [1]).

De o parte avem orientalul care procedează empiric, pentru necesitatea technicei, *homo faber;* de alta, omul nou care reflectează asupra metodelor şi principiilor sale, care caută justificări raţionale, *homo sapiens*. Pitagorismului, acestui curent de gândire ştiinţifică, i se datorează, după Brunschvicg, revoluţionarea spiritului omenesc, şi apariţia unei noui structuri mintale, ca o nouă vârstă a inteligenţei. Pitagorismul ca şcoală matematică nu era sortit însă ca să dureze. Raporturile raţionale dintre valorile geometriei, norma certitudinei scoasă din natura judecăţii şi nu din asentimentul colectiv ca până atunci, au fost încercări la care nu au rezistat nici iniţiaţii şcolii. O parte din ei, într'adevăr, extind corespondenţele dintre numere la lucruri, căutând figuraţii în lumea concretă pentru raporturile dintre numere. Din „instrument al raţiunii", numărul spaţializat şi exteriorizat devine „obiect absolut". Fantezia, odată intrată în joc unitatea pitagorismului, încetează şi alături de „matematicieni" îşi fac apariţia „acusmaticii", în insula singuratică a raţiunii. invadează planta comună a misticismului. Invingător al lui homo faber, pitagorismul, prin secta religioasă a acusmaticilor, cade învins de *homo credulus*, care va însemna „noaptea mistică", dispariţia oricărei valori raţionale, în epoca ce se întinde între Platon şi Descartes [2]). Homo credulus este o etapă necesară în ascensiunea inteligenţii umane, o vârstă

1) Ibid., pag. XIV—XV.

3) Les âges de l'intelligence pag. 46, 47; Progrès de la conscience, pag. XVIII.

inferioară. dar peste care nu se poate sări. El nu este străin de experienţa cauzală şi nici indiferent la aflarea cauzelor fenomenelor. Este însă în măsură experienţa şi tehnica lui să descopere adevărata cauză a lucrurilor, aşa în cât observaţia zilnică să nu contrazică la fiecare pas principiul logic care pretinde că aceleaşi cauze să producă aceleaşi efecte? Desigur că nu. Cauza positivă a fenomenelor stă, aşa cum a arătat-o un Leibnitz prin analiza sa, un Pasteur în biologie şi un Perrin în fizică, în infinitul mic, în mecanismul de mare subtilitate, inaccesibil simţurilor. In imposibilitate de a pătrunde până la cauzele veritabile, omul în această situaţie va imagina o cauzalitate transcendentă oricărui control al experienţii, ieşită din planul orizontal al acesteea, şi prin însuşi acest fapt infailibilă. Universul imaginar, astfel construit, nu mai are nici o taină: el este perfect transparent, perfect inteligibil, deşi e situat dincolo de bătaia inteligenţii noastre. In el totul este explicat definitiv şi comod. Dacă vrem să căutăm pe pământ izvorul Nilului — spune Brunschvicg exemplificând aceste consideraţii — trebue să mergem să-l vedem; dacă admitem cu Egiptenii vechi că el provine din lăcrămile unei zeiţe, atunci nici o dificultate nu se mai iveşte, totul se rezolvă dela sine [1]).

Cu toate aparenţele contrare, aristotelismul este expresia cea mai ordonată a acestei vârste a inteligenţei. Toată fizica lui Aristot se fundează pe datele oferite de simţuri, pe calităţile sensibile considerate ca realităţi în sine distincte, caşi când sensaţiile ar avea virtuţi ontologice — şi pentru explicarea lor, le însufleţeşte, introducând în ele inteligenţa sub numele de „forme".

De fapt, frontierele civilizaţiei moderne se găsesc abia dincoace de Renaştere. Cu Descartes coboară pe pământ un nou ideal care revoluţionează nu numai ştiinţa şi metodologia, nu numai procedeele spiritului, ci chiar spiritul în interioritatea lui.

Privit în diferitele sectoare în care a iradiat, cartesianismul se înfăţişează în primul rând ca o nouă fizică şi deaceea mai ales prin această ştiinţă Descartes va face din raţiune stăpâna adevărată a universului şi va dovedi totodată în mod definitiv incompatibilitatea inteligenţei aristotelice cu inteligenţa ştiinţifică [2]). Descartes înlătură vechea concepţie aristotelică după

1) Les âges... pag. 33.
2) Progrès... pag. 143.

care fenomenele naturii erau socotite ca realităţi calitative eterogene şi aduce un punct de vedere nou: toate fenomenele universale se rezolvă în mişcare — o esenţă simplă corespunzătoare unei intuiţii simple — care se poate transpune în formule matematice şi aprecia numeric, cantitativ. Stofa realităţii pierde orice caracter calitativ şi rămâne pură cantitate şi deci obiect al geometriei [1]). Aplicând, mai departe, algebra la geometrie, Descartes ajunge la un dublu rezultat: pe de o parte creează o disciplină nouă, geometria analitică, ce constă tocmai în tratarea algebrică a problemelor geometriei, iar pe de altă parte, face ca toate fenomenele naturii să atârne de matematica universală, cu condiţia evident, de a nu reţine din aceste fenomene decât dimensiunile. Prin această schimbare de metodă se întinde sub datele sensibile o reţea continuă de relaţiuni care alcătuesc un univers cantitativ total deosebit de cel fenomenal al calităţilor: pe când ultimul era obiectul imaginaţiei, cel dintâi e obiectul inteligenţii [2]). „Trecerea dela imaginaţia copilărească, scrie Brunschvicg, la inteligenţa cu adevărat umană se împlineşte în istorie cu veacul al XVII-lea. Adevărul intrinsec al relaţiilor matematice risipeşte definitiv mirajul unui univers ierarhizat după o ordine de finalitate transcendentă" [3]). Nu acesta a fost tocmai efectul introducerii principiului inerţiei? Căci graţie principiului inerţiei se poate trece dela o mişcare la altă mişcare fără să fie nevoe de intervenţia unui element eterogen ei, şi se înlătură cu aceasta finalitatea spre care trebuia să tindă orice mişcare după filosofia aristotelică [4]).

Insemnătatea acestor înnoiri este incalculabilă. Descartes crează o ordine de cunoştinţe „radical deosebite de planul percepţiei". Reduse la mişcare, la un sistem de deplasări în spaţiu, fenomenele universului se supun la norma unei adevărate raţionalităţi care este norma matematică [5]). In fond aceasta echivalează cu restaurarea inteligenţii în drepturile ei naturale. Aplicarea algebrei la geometrie conduce la eliberarea geometriei de reprezentările spaţiale, ca linii şi figuri; prin aceasta Descartes „se ridică deasupra lui Pitagora şi a lui Euclid cu care se armonizează în intuiţia clară şi distinctă a *raportului* intelectual, fără nici o imaginare a *suportului* exterior. O re-

1) Expérience humaine, pag. 195.
2) Expérience humaine pag. 307, 308.
3) Progrès de la conscience, pag. 164.
4) Ibid. pg. 142.
5) Ibid. pg. 143.

lație ca $x=2$ sau $x=3$, este în întregime simplă; cu totul evidentă este operația prin care multiplic aceste două ecuații aduse la forma lor canonică $x-2=0$, $x-3=0$, pentru a obține ecuația de gradul al doilea $x^2-5x+6=0$... Iată deci, spune mai departe Brunschvicg, că începe vârsta umanității în care inteligența este definitiv restabilită în deplina posesiune a dreptului ei la adevăr, fondat pe sentimentul imediat, pe experiența intimă, a dinamismului ei; ceeace aduce cu sine o răsturnare totală în interpretarea raportului pe care-l are cu obiectul său. Cu Descartes spiritul omenesc nu mai aşteaptă lumina din afară, cum face ochiul pentru soare. *El însuşi este focarul de iluminare.* Calitatea ştiinței nu se mai proporționează la inteligibilitatea obiectului; ea rămâne în acelaş fel ca şi soarele însuşi una şi identică, oricare ar fi lucrul asupra căruia se îndreaptă razele sale"[1]). Această lungă citație cuprinde în esență întreaga schimbare de perspectivă, adusă de măreața revoluție carteziană, creatoare a unei noui norme a adevărului, care stă în dinamismul interior al rațiunii fără nici o raportare la realitatea ontologică.

In concluzie, fizica nouă carteziană se transformă într'o matematecă universală şi prin urmare se fundează pe unitatea şi interioritatea relației care constitue judecata. Demonstrația matematică se deosebeşte radical de silogismele vechilor fizicieni, silogisme care prin chiar faptul că foloseau noțiunile — genuri aristotelice — erau încărcate de metafizică; noua demonstrație exclude orice speculație finalistă şi antropomorfică[2]).

Nu e rostul acestei expuneri să urmărească mai departe desfăşurarea ideilor din sistemul cartezian, cum o face, cu meticulozitate, Brunschvicg. Vom menționa doar o singură etapă, pentru a fi schițat momentele capitale ale înnoirilor lui Descartes. Indoiala carteziană atinsese „entitatea conceptului de existență", suprimase orice dovadă în sprijinul existenții lumii externe. Ecuațiile algebrice în care topise geometria, îl făceau stăpân pe mecanismul riguros al lumii, însă îndoiala a desființat lumea, iar aceste ecuații n'au prin ele înşile nici un raport cu ea, aşa cum nici visurile nu ne pot spune nimic privitor la realitatea ei. De unde va fi scoasă proba existenții universului, fără care toate lanțurile de raționamente matematice rămân simple visuri?

---

1) Les âges., pag. 88—89.
2) Expérience humaine pag. 195.

Deslegarea pe care o dă Descartes este cât se poate de îndrăsneaţă: el cere rezolvirea problemei chiar dela această reîntoarcere a judecăţii asupra ei însăşi, care părea să însemne apogeul crizei sceptice. Pentru aceasta în loc de a lăsa faţă în faţă *judecata de interioritate intelectuală* şi *judecata de exterioritate sensibilă*, „el va adapta judecata de existenţă condiţiunilor cerute pentru legitimitatea ei, el nu va lua ca punct de aplicare obiectul de judecat, ci chiar subiectul care judecă. Actul lui *cogito* implică realitatea lui *sum: cogito ergo sum*" [1]).

Analizând într'o lucrare recentă acest punct din filosofia lui Descartes, Brunschvicg face remarca următoare: îndoiala universală nu se exercitează la Descartes, ca la sceptici, în profitul îndoelii însăşi. Dimpotrivă, după ce prin îndoiala sa Descartes distruge posibilitatea oricărei certitudini şi temeiurile existenţii lumii, se slujeşte de chiar această îndoială — ca act de judecată — pentru a face din ea pivotul tuturor certitudinilor. „In această forţă a judecăţii care ne eliberează de impresiunile sensibile... stă absolutul unui act pozitiv". Indoiala carteziană este metodică, întrucât metoda lui Descartes „are ca bază certitudinea unei gândiri care întorcându-se asupra ei însăşi, a descoperit continuitatea neîntreruptă a mişcării ei şi a întâlnit promisiunea unei ştiinţe complet raţionale, capabilă de a se desvolta la infinit".

Locul central în doctrina carteziană îl ocupă astfel legătura celor două afirmaţii unite nemijlocit în intimitatea conştiinţei: „mă îndoesc şi gândesc", sau în forma originală „dubito ergo cogito".

Odată stabilită această primă certitudine a gândirii, existenţa lui Dumnezeu decurge dela sine, ca rezultat al unei intuiţii ce se impune prin evidenţa ei. Ceeace Brunschvicg subliniază, este unitatea de inspiraţie care stă la temelia întregei construcţii carteziene: revoluţia săvârşită de către Descartes în metafizică este de aceeaşi natură şi de acelaş sens cu revoluţia din domeniul matematecei şi fizicei şi anume, ea elimină tot ceeace ascunde puritatea unei lumi curat spirituale. Pentru a ajunge la Dumnezeu, exact ca şi pentru a ajunge la adevăr, Descartes nu recurge la intermediul naturii. „Dumnezeul lui Descartes, spune Brunschvicg, este, nu deasupra cerului, ci în adâncurile

1) Progrès de la conscience, pag. 145.

cele mai mari ale omului, *imediat* ca şi *cogito* sau mai curând încă, *imanent* *cogito*-ului" [1]).

Ce rezultă de aici? Dacă adevărul se fundează pe *interioritatea* relaţiilor statornicite prin judecată şi dacă existenţa lui Dumnezeu şi a lumei se dovedesc prin intuiţia raţională a prezenţei lor în eu, înseamnă că metoda, ştiinţa şi filosofia lui Descartes *se orientează către* o *doctrină de imanenţă spirituală*, în care Brunschvicg vede *carateruI specific al mentalităţii occidentale*.

Este neîndoios că Descartes a avut sentimentul superiorităţii metodei sale şi că a întrezărit amploarea pe care ştiinţa o va lua datorită metodei create de el. Este neîndoios prin urmare că revoluţia carteziană, prin sentimentul acestei demarcaţii între ştiinţa medievală şi noua ştiinţă — sentiment pe care Descartes l-a avut — a realizat un progres al conştiinţei, un salt al inteligenţei. Apreciind valoarea operei lui Galilei, Descartes afirmă că superioritatea filosofiei lui stătea „în aceea că el părăseşte pe cât poate mai mult erorile Şcolii şi încearcă să examineze problemele fizice prin raporturi matematice. In aceasta, spune mai departe Descartes, mă acord în întregime cu el şi socotesc că nu există alte mijloace pentru a găsi adevărul' [2]).

Şi totuşi, deşi în posesiunea unei metode al cărui geniu nu-l ignora, Descartes nu se eliberează de tirania „şcolii" în spiritul căreia îşi făcuse educaţia şi nu a avut tăria de a trece peste prejudecăţile ei. Siguranţa dogmatică cu care se laudă de a fi stabilit principiile ultime ale cunoştinţii şi ale existenţii, ca să deducă apoi *apriori* explicaţia fenomenelor naturii, realismul său care îl conduce la sacrificarea relativismului prin care metoda sa avea caracterul pozitiv, suspendarea universului fizic de o divinitate care nu ne poate înşela, sunt tot atâtea abateri dela propria sa metodă şi tot atâtea victorii ale dogmatismului, ontologismului şi teologismului anterior, de care se va resimţi tot secolul al XVII-lea [3]).

Beneficiul filosofiei cartesiene este astfel pierdut pentru filosofia ulterioară. Abia cu Kant se va face o nouă sforţare

---

1) *L. Brunschvicg* Descartes, Paris Rieder, 1937, pag. 32, 33, 34.
2) Lettre à Marsenne du 11 Octobre 1638. Edit. Adam—Tannery, t. II pag. 380, Citat de Brunschvicg: Âge..., pag. 96.
3) Âges..., pag. 97.

de a scăpa inteligența de dominația ontologiei, de a-i da conștiință de propria sa funcțiune [1]).

Măreția filosofiei kantiene stă în deslegarea nouă și ingenioasă pe care Kant o aduce în problema, de metodă în fond, disputată în filosofia timpului: de o parte, raționalismul lui Wolf, după care natura putea fi dedusă prin simpla funcțiune a rațiunei subordonată principiului identității, iar de alta, empirismul lui Hume, care făcând din experiență singura sursă de cunoaștere și din relațiile dintre fenomene efectul unor deprinderi psihologice, termină prin a suprima științei orice caracter de obiectivitate și orice temeinicie, conducând la scepticism [2]).

Kant pleacă dela aprioritatea și obiectivitatea matematicii și conchide, împotriva și a lui Wolf și a lui Hume, că existența pentru noi a lumii implică prezența prealabilă a formelor, cadru în care se toarnă conținutul intuițiilor. Existența formelor apriorice explică de ce geometria și matemateca rămân științe pur raționale și de ce găsesc aplicarea și verificarea cea mai sigură în experiență. El răspunde lui Hume și Wolf reformând în acelaș timp noțiunile de rațiune și experiență; pe această cale nouă regăsește raționalismul așa cum fusese conceput în Școala carteziană. „El risipește îndoita fantomă a unei rațiuni care se îndărătnicea să nu se servească decât de concepte goale, de esențe născocite, și a unei experiențe care se imagina, și ea, *a priori*, în afară de orice contact cu activitatea spiritului. Departe de a pretinde să se izoleze și să nu se cunoască, rațiune și experiență se întorc una spre alta; ele se unesc și se strâng ca să substitue universului percepției ca și universului discursului, universul științei, care este lumea adevărată" [3]). Prin concepția sa despre aprioritatea spațiului, timpului și categoriilor, Kant arată că rațiunea ordonează experiența, că între ele este o relativitate reciprocă. In acest fel idealismul kantian nu răspunde la alternativa pusă în metafizica anterioară, realism-idealism. Aparența încetează de a fi imaginea realității, fiindcă ea poartă pecetea de neșters a spiritului nostru activ, care, el, o constitue ca obiect. Gândirea nu poate crea materialitatea lumii, dar forma ei, natura ca unitate de fenomene legate între ele, aceasta o dă gândirea. Și tocmai aici punctul de vedere kantian destăinue și genialitatea filosofului și explică în acelaș

1) Ibid. pg. 101.
2) Expérience humaine, pag. 263, 268.
3) Âges..., pag. 102, 103.

timp şi influenţa hotărîtoare pe care a exercitat-o asupra filosofiei şi ştiinţei de mai târziu.

Intr'adevăr, de vreme ce cantitatea se reduce în mod necesar la raporturi, ea nu poate exista în sine, ci este pur şi simplu o formă goală care trebue umplută cu un conţinut sensibil. Acest conţinut calitativ, la rându-i, nu are realitate pentru noi, decât atunci când a obţinut formele cantităţii. Adevărul încetează de a fi o corespondenţă între idei şi realitate; el devine o *conexiune* între o formă a spiritului care altfel rămâne goală şi între o materie care nu începe de a exista decât în clipa când satisface condiţiile intuiţiei *a priori* (timp şi spaţiu) şi ale unificării intelectuale. Ceeace pretinde a fi *reprezentat*, isvorăşte dela acela ce-şi *reprezintă;* acesta prescrie legile a ceeace este reprezentat. „Trebue să conchidem, spune Brunschvicg comentând revoluţia kantiană, *că idealitatea formei* ţine în echilibru *realismul materiei;* după cum *realitatea materiei* ţine în echilibru *idealismul formei*. Nu există *subiect în sine* care să transpue spiritul în substanţă; nu există *obiect în sine* care să facă din natură un absolut". Astfel dispare şi psihologia raţională care făcea din spirit o substanţă şi cosmologia raţională care făcea din natură o realitate independentă de spirit [1]).

Brunschvicg subliniază apoi că atât din cunoscuta formulă kantiană că numai ceeace este matematec este şi ştiinţific în cunoaşterea naturii, ca şi din „analiza" pe care Critica a precizat-o, rezultă că pentru Kant, analiza, întemeiată de către Descartes, trebue să fie instrumentul de cunoaştere a lumii, nemai fiind nevoe de nici o reprezentare figurativă, geometrică [2]).

In sfârşit Brunschvicg găseşte în idealismul critic kantian încă o idee, care este esenţială idealismului său raţionalist. E idea spontaneităţii spiritului. Realismul dogmatic cerea un *dincolo* de experienţă, iar empirismul crezând că a epuizat toate resursele psihologiei cu asociaţia ideilor, conchidea la un idealism care era un subiectivism. Faţă de aceste două doctrine, „idealismul veritabil" coborînd în profunzimile conştiinţei, „descopere principiul progresului graţie căruia omul trece de la aparenţa fenomenală la realitatea lucrurilor; el descopere *apercepţia transcendentală*" care însă nu mai este concepută leibnizian, ca un *atom metafizic*, ci dimpotrivă este con-

---

1) Expérience humaine..., pag. 307—308.
2) Âges., pag. 108, 109.

cepută ca o „spontaneitate radicală a conştiinţei" fără nici un echivoc şi independent de orice imaginaţie dogmatică, de orice ipoteză cu privire la o raţiune care n'ar fi raţiunea omului. In acest rol al apercepţiei transcendentale, Brunschvicg vede o „positivitate" de valoare egală cu aceea a ştiinţei [1]).

Filosofia lui Kant, aşa cum reiese din *Critica raţiunei pure*, răstoarnă complet raporturile omului cu natura, iar aspiraţiile ei profunde se întâlnesc cu acelea ale gândirii carteziene şi ale pitagorismului matematec.

Şi totuşi doctrina kantiană nu se menţine până la sfârşit pe linia ei principală, asemănându-se şi în această privinţă cu momentele de gândire revoluţionară care i-au premers. Kant *matematicianul* a crescut cu greutate la umbra unui Kant *acusmatic*, pe care l-a demascat în chip magistral în paginele Criticei, dar căruia îi rămânea cu toate acestea ultimul cuvânt. In faimoasa declaraţie din Prefaţa celei de-a doua ediţii a Criticei, apare spiritul lui Kant acusmaticul: „A trebuit să suprim ştiinţa, pentru a face loc credinţei". Dealtcum se poate vorbi de o prezenţă a acestui Kant lângă primul, şi de un amestec al său în tot cursul grelei elaborări a Criticei, fapt care se traduce în această parte a operei kantiene, prin ambiguitatea termenilor întrebuinţaţi şi prin fidelitatea pe care Kant o păstrează unei psihologii potrivite „discursului", care psihologie vede în concept, nu o funcţiune unificatoare a judecăţii ci un termen al judecăţii, ca în vechea concepţie aristotelică. In critica raţiunii pure stau alături două limbagii deosebite, corespunzătoare la două niveluri mintale, la două vârste ale civilizaţiei [2]).

Dar e mai mult decât atât. Schimbarea de atitudine a lui Kant faţă de ultimele două antinomii, pe care le deslegă în contradicţie cu idealismul transcendental în spiritul căruia le deslegase pe cele două dintâi, duce în mod surprinzător la „reintegrarea oblică, în *clar-obscur* fideist, a dogmelor care erau implicate în trecutul metafizic şi teologic" al autorului Criticei [3]). Kant a trecut prin critică cerându-i să fundeze o filosofie definitivă a naturii, însă cu scopul de a permite metafizicei ca să ajungă la ideile ei de totdeauna: Dumnezeu. libertate, nemurirea sufletului [4]).

1) Le Progrès..., pag. 306, 307.
2) Âges..., pag. 109, 110, 111.
3) Âges...., pag. 114.
4) Progrès..., pag. 353

Revenind la doctrina idealismului transcendental, purificată de reminiscenţele anahronice, Brunschvicg îi găseşte o explicabilă dar nu mai puţin capitală eroare, pe care desvoltarea ştiinţei de mai târziu avea s'o scoată din ce în ce mai mult în evidenţă.

Admiraţia pe care Kant o avea pentru ştiinţa timpului său l-a determinat să conceapă inteligenţa ca definitiv fixată în tiparul formelor sensibile şi al categoriilor intelectuale, imuabilă, ca un absolut [1]).

Experienţa de mai târziu care dă la iveală fenomene noui şi sugerează adevăruri, adică relaţii inedite, va putea ea intra în tiparele înguste şi fără elasticitate ale acestei inteligenţe? Brunschvicg examinează evenimentele capitale din ştiinţa nouă, ca să arate că ele au impus modificarea concepţiei kantiene despre inteligenţă în sensul idealismului raţionalist al filosofiei sale.

Una din creaţiile cele mai instructive din acest punct de vedere, sunt geometriile non-euclidiene. Acestea folosesc postulate cu totul deosebite de postulatele geometriei euclidiene, operează cu un număr de dimensiuni dela 2 până la *n*, şi se bazează pe teorii care depăşesc puterile imaginaţiei, teorii în care numai „intuiţia cea mai degajată de simţuri este capabilă să progreseze, cu ajutorul logicei" [2]).

Faţă de aceste „metageometrii" reprezentarea tridimensională a spaţiului apare doar ca un caz particular şi arată clar că ea nu se impune cu necesitate nici ca intuiţie sensibilă, nici ca un concept *a priori* [3]).

Urmarea acestui fapt, ce rezultă din însăşi existenţa metageometriilor, este deosebit de însemnată. In filosofia ştiinţei anterioare lor, spaţiul era un intermediar necesar între raţiune şi realitate. Or, dacă spaţiul nu mai este o formă definită, care să se impună cu necesitate, ci există diferite forme spaţiale, conexiunea dintre raţiune-spaţiu-realitate se rupe şi spiritul, devenit independent, poate creea în toată libertatea grupe de relaţii, care deşi specific geometrice, nu implică o reprezentare spaţială. La aceeaşi libertate participă deacum şi natura; ea capătă posibilitatea să aleagă singură tipul de coordinare

---

1) Expérience humaine, 591.

2) *Pierre Boutroux*, Les Mathématiques, 1922, p. 75, citat de Brunschvicg, Âges..., p. 117.

3) *Brunschvicg*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1908, pag. 752 citat de *Etscheverry*, op. cit. p. 120.

analitică pe care omul de ştiinţă o propune şi de a-şi destăinui astfel secretele structurii sale. Universul devine cu alte cuvinte îndrumătorul spiritului, întrucât îl orientează în nesfârşitele posibilităţi pe care le are de a inventa relaţiuni şi exercitează un permanent control asupra relaţiunilor stabilite, contrazicând pe unele şi confirmând pe altele [1]).

In teoria relativităţii einsteiniene însă, vede Brunschvicg cea mai măreaţă expresie ştiinţifică a raporturilor dintre raţiune şi natură, aşa cum ele au fost desemnate în doctrina idealistă, şi cea mai categorică dovadă de temeinicie a tezei filosofiei sale.

Până la Einstein fizica admitea prin un postulat a priori, că procedeele noastre de măsură sunt perfect unitare şi imuabile. Universul era totalitatea materiei care umple spaţiul şi succesiunea timpului, iar omul spectatorul gata de a-i pătrunde secretele. Omul se considera un observator transcendent faţă de univers. Einstein se întreabă dacă n'ar trebui ţinut seamă de condiţiunile în care omul măsoară şi de variaţia acestor condiţiuni, dat fiind că suntem fiinţe care ocupăm un spaţiu, că trăim într'o actualitate fără încetare antrenată în mobilitatea timpului şi că instrumentele de măsură participă şi ele la mişcarea pământului. Plecând de aici, Einstein construeşte o nouă fizică de un imens interes filosofic: „ea descopere semnificaţia relativistă a relativităţii, în opoziţie cu absolutul relativităţii care fusese clădit, în generaţiile precedente, simetric cu absolutul newtonien..." [2]). Căci şi pentru Kant a existat o relativitate, dar o relativitate care consta în conexiunea a două absoluturi. De o parte era absolutul spaţiului şi timpului, forme matematice a priori, iar de alta absolutul unei materii pe care ne-o aducea intuiţia sensibilă [3]). Tipul de adevăr kantian se definea tot ca un raport reciproc între raţiune şi experienţă, acestea însă fiind concepute statice şi separate. Cu Einstein antinomia raţiune-experienţă dispare [4]). Ele se definesc prin conexiunea lor, prin simbioza lor, în aşa fel că nu ne putem niciodată raporta la una singură. Tot ce cunoaştem şi tot ce există, este rezultatul întrepătrunderii lor.

Din această perspectivă este imposibil să ne mai gândim

---

1) Ages..., pag. 118.
2) Expérience humaine p. 404, 406.
3) *Brunschvicg*, Vie intérieure et vie spirituelle, în Revue de Métaphysique et de Morale, 1925, p. 143, 144, citat de *Etscheverry*, op. cit. p, 122.
4) Expérience humaine, pag. 608.

la un spaţiu şi la un timp care ar exista înainte de experienţă şi la o experienţă care ar fi înainte de orice formă. „Nu există *conţinător* definit în afară de *conţinut*". Tocmai de aici şi trăsătura comună a celor două teorii a relativităţii, restrânsă şi generalizată. Ele sunt în acelaş timp fizice şi matematice, fără să putem spune nici de unde raţiunea şi experienţa au început să colaboreze şi nici când colaborarea lor ar putea să înceteze. *„Geometria este fizică, tot atât cât este fizica geometrie"*, şi „nu există fenomene a căror determinare calitativă să poată ajunge, făcându-se abstracţiune de coeficienţii lor numerici [1]). Sistemul lumii pe care îl prezintă teoria einsteiniană este o *cosmometrie* în care coordinarea analitică este perfect adecvată la datele observaţiei, în funcţiune de coeficienţii pe care ea îi furnizează [2]).

Teoria tot atât de nouă a *quantelor* confirmă exact acelaş lucru, şi anume că experienţă şi raţiune, spirit şi natură se constitue progresiv, pe măsură ce conexiunea dintre ele se strânge — graţie secretelor, furate experienţii prin mijloacele noastre de cercetare tot mai rafinate, şi tipurilor noui de relaţii în care raţiunea prinde datele ei, — şi că ştiinţa se îndreaptă hotărît spre un raţionalism fizic din care reprezentările imaginative sunt îndepărtate.

Noua fizică a quantelor schimbă radical concepţia despre atomul vechi, fragment de spaţiu imaginat indivizibil şi fixat în realitate. Atomul devine ceva ce nu se poate reprezenta, dematerializat şi utilizând un spaţiu pe care fizicienii îl văd din ce în ce mai departe de figuraţia spaţială, şi deci de substrat ontologic. In acelaş timp, fenomenul de curând descoperit al mişcărilor discontinue, al quantei, a cerut o nouă schemă matematică, întrucât el este incompatibil cu arhitectura lumii construită pe sistemul matematicii clasice, şi a dat naştere la o nouă fizică a „discontinuului", deosebită de vechea fizică a continuului [3]).

Ce concluzie se poate scoate din aceste neîncetate înnoiri în felul de a concepe lumea? Este aceea că omul de ştiinţă de

---

1) Progrès..., 699.

2) Âges..., 118. „In măsura spaţiului este implicată consideraţia materiei care îl ocupă şi care îi face realitatea. Imposibilitatea de a separa formă şi conţinut rezolvă astfel greutatea în care Kant rămăsese încurcat, atunci când afirmase în mod teoretic, fără s'o poată cu toate acestea nici demonstra şi nici chiar preciza, conexiunea unei raţiuni şi a unei experienţe, care nu se definesc în *Critică* decât excluzându-se reciproc". Ibid. p. 119.

3) Expérience humaine, pag. 397, 398.

azi ajunge la o înţelegere a lumii şi a ştiinţei sale, proprie idealismului raţional. Fizicianul de astăzi, spune Brunschvicg, nu mai este dezorientat înaintea aspectului pe care l-a luat fizica în urma teoriei quantelor şi a relativităţii generalizate, cu toate că gândirea fizică este gândire matematică şi că aceasta însemna odinioară că fizicianul este aservit prejudecăţii dogmatice a unei deducţii sprijinită pe esenţe inteligibile. Omul de ştiinţă contimporan concepe ştiinţa ca „un „du-te, vino" între o raţiune şi o experienţă la fel de inepuisabile..." [1]).

Din expunerea făcută până aici s'ar părea că doctrina lui Léon Brunschvicg, îmbrăcată cum este în armătura rigidă de fapte pozitive, are un caracter aspru şi rece ca şi ştiinţa folosită de el, ca să conchidă în favoarea idealismului raţionalist, ce reprezintă, după părerea sa, filosofia în care va stărui umanitatea de acum înainte.

Cu tot schelajul ştiinţific pe care îşi reazimă gândirea, filosofia lui Brunschvicg este pătrunsă de un cald suflu etic, de o înaltă aspiraţie spre mai bine, ba mai mult, din întreaga sa operă se desprinde convingerea că progresul realizat de oamenii în ştiinţă, este secondat de unul realizat în morală şi că pătrunderea întregului univers prin „liniile de adevăr" ale ştiinţei, va trebui să conducă, pe planul moral, la cuprinderea în sufletul individual, a întregii umanităţi, la o largă spiritualitate şi raţionalitate care stau la baza iubirii sufletului şi a libertăţii semenilor. Simţământul moral de frăţietate cu toată lumea, de iubire universală, nu poate isvorî decât din desvoltarea în individ a ceeace este într'adevăr universal şi divin, desinteresul raţiunii noastre [2]).

Raţionalitatea desăvârşită şi iubire sublimă faţă de oameni, sunt pentru Brunschvicg două noţiuni corelative. Materialismul în care ştiinţa modernă îşi formulează adevărurile ei, este rodul unei îndelungate evoluţii a spiritului omenesc; el este în acelaş timp originea unor anumite norme morale, corespunzătoare cu cerinţele spiritului aflat în perioada maturităţii sale. Or, am văzut că adevărul matematic înseamnează unitate interioară între termeni, înseamnează interiorizare, imanenţă; caracteristica moralei lui Brunschvicg este la rându-i interioritatea, imanenţa. Omul nu trebue să-şi aştepte salvarea din afară, prin intervenţia unei fiinţe extramentale, ci din propriul său spirit. Aşa cum

1) Ibid., pag. 608.
2) Âges..., pag. 150.

prin ştiinţă omul îşi clădeşte universul înăuntrul spiritului său, tot aşa înăuntrul său trebue să-şi clădească „cetatea spiritelor" în care să intre umanitatea. Şi dacă progresul ştiinţific şi solidaritatea omenească se ating prin interioritate, atunci idealul civilizaţiei nu este această interioritate? „Dacă adevărata civilizaţie consistă, pe de o parte, în a întinde la întregul univers modul de explicaţie al cărui cel mai pur tip îl prezintă analiza matematecă, şi pe de alta, să întindă asupra întregei lumi această solidaritate integrală de care anumite comunităţi religioase au oferit până acum modelul cel mai desăvârşit, progresul spre interioritate este în armonie cu sforţarea civilizaţiei umane"[1]).

Am văzut că desvoltarea ştiinţifică dela Descartes până la Einstein a avut ca urmare naşterea conştiinţei intelectuale, adică a conştiinţei pe care o are omul modern despre deosebirea dintre el şi omul din epoca preştiinţifică, despre felul cum trebue să conceapă lumea, spiritul şi raporturile dintre ele şi despre aspiraţiile sale.

Ontologismul, transcendenţa, ideea că spiritul reflectă universul — atât spiritul cât şi universul fiind privite ca realităţi izolate şi perfect definite — acestea aparţin, pentru conştiinţa intelectuală, copilăriei umanităţii. Paralel cu conştiinţa intelectuală, care vede în univers un sistem de relaţii, capabile de a se înmulţi şi lărgi neîncetat, şi deci de a preciza structura şi întinde graniţele lui, paralel, se naşte şi progresează o conştiinţă morală deosebită de prima, dar izvorîtă şi hrănită de acelaş spirit. Eroul şi fizicianul de azi, sunt croiţi după acelaş model. Liniile de adevăr ale celui de-al doilea, alcătuesc ţesătura universului, din ce în ce mai strânsă şi de dimensiuni din ce în ce mai mari; aceste linii corespund exact cu „liniile de generozitate", pe care le aruncă cel dintâiu, destinate şi ele să fondeze succesiv, prin „progresul judecăţii tari şi libere", unitatea familiei, a statului, a umanităţii[2]). Şi după cum conştiinţa intelectuală cere părăsirea tuturor deprinderilor intelectuale anacronice şi a întregului balast transportat în epoca modernă de tradiţiile vechilor şcoli filosofice şi ştiinţifice, pentru a descătuşa spiritul şi a-l face apt să creeze relaţiile sugerate de experienţă, tot aşa conştiinţa morală a omului modern cere, în scopul perfecţionării morale a omenirii,

1) La modalité..., pag. 243.
2) Progrès..., pag. 724.

eliberarea ei de tot ceeace tradiţiile sociale aduc cu ele, de tot egoismul fondului biologic, cere cu alte cuvinte autonomia spiritului, pentru ca omul să se devoteze uniunii spirituale cu ceilalţi oameni [1]). Reflexiunea intelectuală ne arată că omul nu este un punct pasiv în care se oglindeşte universul; reflexiunea morală a făcut la rându-i pe om să scape de perspectiva egoismului individual şi să-şi lărgească relaţiile fiinţei sale, în linii de solidaritate cu o familie, un prieten, patria şi umanitatea. Omul s'a întrevăzut nu numai ca individ izolat, ci ca termen în raport cu alţii. Reflexiunea a „introdus la rădăcina voinţei noastre o condiţie de reciprocitate, care este regula justiţiei şi fundamentul iubirii". In această privinţă rolul lui Socrat este crucial. El a scos omul din impasul în care se găsea în perioada sofistă, „transportând pe terenul acţiunii disciplina intelectuală a reflexiunii". Cu aceasta a făcut să se nască norma după care se vor recunoaşte valorile justiţiei [2]).

Pentru Brunschvicg, adevărata moralitate nu se poate răzima decât pe raţiune. Aceasta îşi destăinue, prin reflexiune, ordinea specifică ei, descopere omului norma justiţiei, care în mod natural vor determina voinţa. Moralitatea inspirată de credinţă este caducă, singură cea născută din raţiune este eternă, ca şi isvorul ei [3]). Cum s'ar putea dealtcum ca spiritul să aibă o atitudine în direcţia cunoaşterii şi alta în direcţia activităţii? Aceeaşi aspiraţie către unitate le domină pe amândouă, aşa cum se vede din ştiinţă şi cum ne-o arată viaţa religioasă, care mână individul spre comuniunea cu toate celelalte fiinţe. Şi e firesc, căci noi nu suntem simple vieţuitoare închise în dorinţele şi temerile noastre, condamnaţi la o luptă pentru prosperarea fizică. „Noi suntem centrul universal, centrul gândirei care dă fiecărui lucru adevărul şi frumuseţea, care marchează fiecărei activităţi legea şi scopul ei, noi suntem spirit" [4]). Urmărind progresul conştiinţei occidentale dela Socrat la Bergson şi Einstein, Brunschvicg găseşte că progresul conştiinţei se traduce tocmai prin acest proces de unificare. Nu era, într'adevăr, sufletul omenesc pentru Socrat, o unitate în care se găsesc contopite reflexiunea morală şi fapta, ştiinţa şi înţelepciunea? [5]). Cu Descartes, după o sincopă de mai bine de o mie de ani,

1) Ibid. pag. XIX.
2) Progrès..., pag. 11—12.
3) Ibid. pag. 722, Âges... pag. 150.
4) Introduction à la vie de l'esprit pag. 166.
5) Progrès, pg. 4 şi urm.

inteligenţa îşi leagă firul de începuturile gândirii occidentale şi tinde, prin cele mai înalte manifestări spirituale moderne, către idealismul raţional aşa cum îl exprimă Brunschvicg. In acest idealism nu există un plan de adevăr transcendent, către care să aspire conştiinţa. D-zeul noului idealism nu este un creator fizic al lumii, nici un tată, el este un „*Deus interior*, unitate prezentă în orice act de unitate, judecată şi inteligenţă sau sentiment de iubire". „Pentru ca Dumnezeu să fie în spirit şi în adevăr, trebue mai întâiu, ca el să nu fie decât în spirit şi în adevăr" [1]).

Interiorizarea lui Dumnezeu nu poate fi o surpriză în morala lui Brunschvicg: ea este o consecinţă logică a înlăturării perspectivei ontologice, a înlăturării a tot ceeace nu e spirit şi în spirit. Odată prejudecata ontologică înlăturată, spune el, dialectica *Unu*-lui nu se mai modelează pe metafizica *Realităţii*, iar inteligenţa încetează de a mai căuta un sprijin în afara ordinei ei, în imaginaţia transcendenţei, renunţă la pretenţiunea de a *participa la realitate*, pentru a *participa la unul*, aşa cum odinioară Platon, şi mai apoi Spinoza şi Fichte, orientaseră spiritualismul lor [2]).

Toate sistemele care s'au construit pe ideia participării la existenţă au postulat disproporţia creaturei faţă de creator şi în loc să se aşeze în zona de adevăr a ceeace este inteligibil, l-au obligat pe Dumnezeu să răspundă la o sumă de întrebări, proprii metafizicei vechi, uitând că nu se pot aştepta „răspunsuri inteligente decât la chestiuni inteligent enunţate". Este de mirare că ele s'au năruit în propria incapacitate de a constitui o cosmologie care să facă de înţeles creaţia şi divinitatea?

Dimpotrivă, idealismul raţional, încetează de a căuta răspunsuri iluzorii. El ştie că „spiritul răspunde pentru spirit, că originea materiei şi a vieţii îi scapă, fiind amândouă sub spirit, şi că în afară de prezenţa unităţii în o conştiinţă, care nu-i radical exterioară la nimic, nu există nimic" [3]). Mai mult decât atât, problema originelor în general scapă competenţii idealismului raţionalist. Când încercăm să dăm o explicaţie originei lumei, ne facem iluzia că spiritul a asistat la naşterea lucrurilor, pentrucă noi concepem mereu lucrurile ca existând înainte de a fi existat. Originea spiritului, pretinde ca spiritul să se

1) Progrès..., pag. 777, 778.
2) Ibid., 778, 792, 793.
3) Ibid, pag. 793, 797.

imagineze că n'ar fi existat într'un anumit moment decât ca un principiu originar în care s'a săvârşit ulterior deducţia lui în spirit total, adică cere să ne închipuim în afară de spiritul nostru actual un altul care să fi asistat la desvoltarea fazelor lui [1]).

Se vede clar că idealismul lui L. Brunschvicg, restrângând filosofia la o reflexiune a gândirii asupra ei însăşi, exclude seria problemelor cu deslegarea cărora s'au străduit veacuri dearândul sistemele realiste.

Cât despre Dumnezeul de care vorbeşte el, acesta este la fel, complet deosebit de Dumnezeul antropomorfic: Dumnezeu în filosofia idealistă a lui Brunschvicg este o valoare internă, o aspiraţie nobilă spre adevăr şi iubire, la care omul ajunge în vârsta maturităţii conştiinţei sale, ca fruct al reflexiei filosofice. Dumnezeu nu este totuşi o abstracţiune, în idealism; el este o „realitate concretă", prezent în orice act de unitate, atât în judecata de inteligenţă cât şi în sentimentul de iubire. Netăgăduit că Dumnezeu, prezent în actele de unitate ale conştiinţei, este o realitate concretă, pentrucă aceasta nu se defineşte decât prin „valoarea sa intrinsecă de adevăr" [2]), dar nu e mai puţin adevărat că el nu există decât în spiritul omului şi prin om. Imaginea lui Dumnezeu poate pare coborîtă în această concepţie, el fiind realizat de om, în schimb omul se ridică până la înălţimea divinităţii.

Analizând epistemologic rostul omului în lume, Brunschvicg arată infinitele posibilităţi creatoare ale spiritului său şi rolul lui constitutiv în alcătuirea universului; plecând dela cultul faptelor pozitive, filosofia sa termină prin a fi un imn al omului, un umanism optimist.

*

Poate nu este inutil ca, într'o privire retrospectivă, să degajăm unele trăsături ale filosofiei lui Brunschvicg, cu atât mai mult cu cât filosofia sa e departe de a avea o structură internă silogistică, aşa cum este filosofia lui Meyerson bunăoară, ci este foarte complexă: depăşind cu mult graniţele unei epistemologii, gândirea lui Brunschvicg formează un sistem metafizic cu perspective în toate domeniile activităţii omeneşti.

In primul rând trebue subliniat faptul, întrucâtva surprin-

1) L'Idéalisme contemporaine, pag. 170, 171.
2) Progrès de la conscience, pag. 797.

zător, că Brunschvicg, deşi se întemeiază pe faptele pozitive, aşa cum ni le oferă ştiinţa, şi că exclude orice ipoteză cu privire la univers şi spirit considerate izolat, dat fiind că tot ceeace cunoaştem este o conexiune organică între ele, încheie printr'un spiritualism de cea mai pură speţă. Spiritul, cum am arătat mai sus, are un rol constitutiv în creaţia universului, iar funcţiunea sa esenţială în această direcţie este raţiunea. Universul fiind creaţia raţiunei, e evident că forma cea mai adecvată a adevărului o are judecata matematecă. Aceasta are avantajul de a stabili o relaţie fără a sugera nici un substrat ontologic [1]).

Şi, în sfârşit, o ultimă lămurire. După Brunschvicg, universul este creaţia spiritului. Materie independentă de spirit nu există. La care spirit se raportă Brunschvicg? La un spirit universal, la unul individual? Cu alte cuvinte, se poate considera filosofia lui Brunschvicg un scepticism?

---

1) Intre deducţia matematică şi deducţia aristotelică Brunschvicg găseşte o distanţă considerabilă. Deducţia aristotelică se bazează pe schema silogistică; ea guvernează propoziţiunile şi nu judecăţile. Universul ei este acela al discursului şi al filologiei. Lipsită de orice dinamism, ea funcţionează pe vid. Progresul gândirii se realizează exclusiv prin gândirea matematică, singura constructivă. Astfel, el stabileşte două tipuri de structuri mintale: unul „comandat" de relaţiile ştiinţei, iar celălalt de conceptele cu care operează discursul. Ultimul e dominat de metafizica realistă a simţului comun, cel dintâi de idealismul implicat în ştiinţa modernă. Căci, pe câtă vreme regulele logicei formale se referă la o materie care le este exterioară, judecăţile matematice n'au altă materie decât propria lor formă. Deaceea logica formală e un mod de a vorbi, gândirea nu se poate servi decât de matematică. Faţă de privelegiul pe care Brunschvicg îl acordă gândirii matematice şi de critica pe care o face gândirii extramatematice, Meyerson afirmă că panmatematismul lui Brunschvicg este „sistemul cel mai absolut de acest gen, cel mai studiat şi cel mai bine legat în detaliile sale care s'a produs vreodată". Această apreciere nu-l opreşte de a aduce panmatematismului lui Brunschvicg următoarele obiecţiuni: „Dacă aceste două moduri de gândire ar fi radical deosebite, cum s'ar putea substitui, în istoria gândirii, cu atâta uşurinţă unul altuia?" Meyerson constată că gândirea matematică a unui filosof, e înlocuită la discipol cu „deducţia globală", logică. Platon gândeşte ca matematician, Aristot ca logician! La fel de ciudat e şi drumul parcurs invers, dela peripateticieni la Descartes şi dela Hegel la Cohen. Explicaţia pe care o dă Meyerson acestui fapt este că, în fond, ambele tipuri de gândire procedează prin identificare. Şi reluând exemplul entropiei scrie: „ireversibilitatea timpului, aşa cum se impune atenţiunii fizicianului prin creşterea continuă a entropiei, forţând pe relativist să precizeze că nu putem telegrafia în trecut şi să renunţe prin aceasta la deplina asimilare între dimensiunea temporală şi dimensiunile spaţiale, nu manifestă ea, sub forma cea mai tangibilă, rezistenţa realului la constrângerea pe care raţionalizarea matematică înţelege s'o exerciteze asupra lui?" (Cheminement de la Pensée, pag. 688). In al doilea rând, spune Meyerson, matematica goleşte realul, ea nu poate fi decât un schelet, o abstracţie. Nu există cantitate pură, fără calitate, încât, trecând dela matematic la fizic, trebue să interpretăm, să umplem cantitatea cu ceva fizic, ireductibil la formă. Universul matematic e un univers din care diversul a dispărut, un univers fantomă. (A se vedea întreaga discuţie în Cheminement de la Pensée p. 674 şi urm.).

Afirmând că dincolo de gândire nu-i nimic, Brunschvicg mărturiseşte idealismul cel mai categoric. Concesiunea o face pe alt plan şi anume pe acela al spiritului. *Brunschvicg recunoaşte existenţa pluralităţii conştiinţelor individuale*, refuzând solipsismul. Intr'una din discuţiile avute la Societatea Franceză de Filosofie, el s'a lămurit asupra acestui punct declarând că, pentru el, conştiinţele celorlalţi oameni sunt „piese" în sistemul judecăţilor sale de existenţă, piese tot aşa de necesare ca şi propria sa existenţă şi tot aşa de absolute, căci „adevărul unei judecăţi de existenţă exprimă absolutul existenţii". „Aceasta, spune Brunschvicg, fără îndoială, nu s'ar înţelege dacă conştiinţa ar fi un dat în sine, situat înlăuntrul cutiei craniene, cum credea Taine. Pentru mine, conştiinţa se desfăşoară 'şi se lărgeşte cu desvoltarea inteligenţii. Ea se egalează cu universul, sau mai exact îl constitue..." [1]).

Gândirea absolută devine, în filosofia lui Brunschvicg, o conştiinţă extra-individuală, susceptibilă de a se lărgi pe măsură ce se îndeplineşte procesul de raţionalizare şi unificare a universului, până la a coincida cu el, până la a fi o conştiinţă universală. In locul unei gândiri absolute statice, Brunschvicg admite o conştiinţă universală în curs de realizare, în devenire spre acea unitate absolută care este Dumnezeu. Realizarea lui Dumnezeu este desăvârşirea operei raţiunii, care e imanentă conştiinţei. Filosofie profund intelectualistă, sistemul lui Brunschvicg poate fi socotit ca un ecou francez al idealismului kantian, având pronunţate asemănări cu Şcoala dela Marburg. Iar în fuga sa de tot ce este definitiv şi rigid, în aspiraţia sa către progres în conştiinţă şi umanitate şi în conceperea lui Dumnezeu ca o realitate care se face, stăruie rezonanţe mai noui, din Renan şi Bergson, contopite într'o gândire originală şi adâncă.

---

1) Bulletin de la Société française de Philosophie, 1921, p. 51. cit. de *Etscheverry*, op. cit. 223—224.

Edouard Le Roy

Ed. Le Roy este a treia mare figură a filosofiei franceze contimporane din linia filosofilor care aparţin generaţiei vechi. Ca şi Meyerson el este, prin formaţia sa intelectuală, un om de ştiinţă, un matematician. Preocupările sale din alte domenii, nu l-au înstrăinat însă de disciplina matematicei, ba l-au făcut dimpotrivă să-şi găsească în această specialitate o sursă pentru a demonstra caracterul fluent şi creator al gândirii, una din tezele esenţiale filosofiei lui, şi în acest scop a deschis la Collège de France — unde era succesor al lui Bergson — un curs complementar de matematecă. Ed. Le Roy este în acelaş timp un mare metafizician, fiind cel mai de seamă dintre gânditorii francezi pătrunşi de spiritul filosofiei bergsoniene, în care el vede o „revoluţie" sortită să înceapă o nouă epocă în gândire, „filosofia nouă". Ca profesor, urmaş la catedra lui Bergson, şi ca scriitor, Ed. Le Roy fără a avea sclipitoarea măestrie a predecesorului, s'a manifestat ca un „remarcabil talent de scriitor şi de dialectician", aşa cum îi recunoaşte, cu eleganţa specific franceză, filosoful cu care s'a aflat de atâtea ori în opoziţie de idei, Léon Brunschvicg. „El ne-a dat, spune Brunschvicg, spectacolul rar şi captivant al unui suflet care îşi realizează o doctrină, în care gândirea se face acţiune, conform cu adevărul pe care îl proclamă; el inspiră o simpatie spirituală care nu poate să nu ţină şi să nu se adâncească, chiar atunci când divergenţe ireductibile s'ar manifesta între ceeace ar fi filosofia nouă şi ceeace ar continua să fie filosofia..." [1]).

După problemele asupra cărora gândirea lui Le Roy s'a oprit mai îndelung şi cărora le-a adus deslegări originale,

1) *L. Brunschvicg*, L'idéalisme contemporaine, pag. 100.

am putea împărţi activitatea sa filosofică în trei capitole deosebite, subînţelegând că îndărătul acestei diviziuni, stă o gândire unitară. Ar fi astfel în opera lui Le Roy, o parte referitoare la critica ştiinţei, unde el duce la ultima limită, vederile lui Poincaré şi Duhem; o a doua parte, metafizica sa propriu zisă, pe care o ramificăm la rându-i în două: doctrina idealismului şi ontologia filosofică şi în sfârşit a treia parte care cuprinde teodiceia lui Le Roy, unde el combate catolicismul scolastic-aristotelist şi se încadrează în „mişcarea modernistă".

Spre epistemologie, Le Roy s'a îndreptat încă dela începutul activităţii sale prin o serie de articole de mare vâlvă, publicate în „Revue de Métaphysique et de Morale" în anii 1899—1901 şi prin discuţii la Societatea franceză de Filosofie.

Ca epistemolog Le Roy, analizând metodele, principiile şi postulatele ştiinţei, contribue în largă măsură, alături de Ravaisson, Boutroux şi Bergson, la ceeace s'a numit „criza ştiinţei" şi „criza raţiunii", iar pe de altă parte la reînvierea metafizicei, fiind el însuşi în Franţa un mare reprezentant al ei şi un mare adversar al pozitivismului.

Le Roy conchide că inteligenţa este incapabilă să sesizeze realul, dar nu rămâne ca înaintaşii săi, Duhem şi Poincaré, numai la constatarea arbitrarului ştiinţei ci asemănător cu Bergson, ajunge la existenţa unei realităţi vii şi mobile, la spirit, ca realitate ultimă. Faţă de această realitate care se defineşte ca devenire pură, cunoştinţele furnizate de inteligenţă, dela simţul comun şi până la filosofia intelectualistă, sunt lipsite de aderenţă şi nu o pot reda. Inteligenţa, în înţelesul obişnuit, este o facultate utilitară, ea caută să facă posibilă acţiunea şi în acest scop îşi creează puncte de reazim împietrind devenirea, delimitând în sânul ei zone statice, „solidificând", cum spune Bergson.

Simţul comun sau „inteligenţa naturală", cum i se mai spune, este tipic pentru a cunoaşte procedeele de care se serveşte inteligenţa, în vederea activităţii omeneşti. Simţul comun într'adevăr, organizează „pasta moale şi plastică" a oceanului de imagini eterogene şi fugare, — sub care formă ni se înfăţişează iniţial realitatea — o organizează, spune Le Roy, introducând „aranjamente şi simplificări comode şi necesare pentru vorbire şi pentru acţiune" [1]). Faţă de continuitatea ofe-

1) Science et Philosophie, Revue de Mét. et de Morale, 1899, p. 391

rită de văz simţul comun preferă discontinuitatea prezentată de tact, pentrucă în acest mod el poate îmbucătăţi şi spaţializa, poate desprinde în continuul sensibil fragmente pe care le izolează, le substanţializează şi le atribue nume, aşa cum cere orientarea şi acţiunea noastră. Oglinda cea mai fidelă a simţului comun este limbajul: el separă lumea în obiecte distincte şi cu eticheta cuvintelor viaţa socială şi înţelegerea oamenilor este posibilă. Apărut din adâncurile instinctive ale fiinţei umane simţul comun ignoră complet rostul şi determinările lui biologice şi deaceea cunoştinţa sa are un caracter dogmatic.

Rămânând pe acelaş plan exterior realităţii veritabile, care e devenire neîncetată, ştiinţa remediază defectele simţului comun, punând *ordine* şi *sistematizare* în haosul cunoştinţei instinctive, crescute ca o vegetaţie sălbatecă [1]).

Cunoştinţa ştiinţifică nu corespunde astfel unei atitudini mintale radical deosebită de aceea a simţului comun: ea e guvernată tot de trebuinţele vieţii, având însă pronunţată grija obiectivităţii şi a exactităţii. Le Roy arată cât este de departe cunoştinţa ştiinţifică de idealul pozitivist după care ea n'ar fi decât o înregistrare pasivă. El examinează faptele, legile şi teoriile ştiinţifice, ca să demonstreze caracterul convenţional al postulatelor ei fundamentale şi mai mult decât Poincaré şi Duhem, să accentueze utilitarismul şi convenţionalismul care stăpâneşte toate legile şi faptele ştiinţifice chiar, evidenţiind rolul preponderent al liberei activităţi spirituale, în cunoaşterea „pozitivă".

Faptele ştiinţifice, ca şi obiectele simţului comun, sunt tăiate în ştofa amorfă a realităţii sensibile; ele nu se deosebesc de acelea decât prin grija „de a prepara stabilirea unui discurs riguros". Orice fapt, un fenomen meteorologic, disolvarea unui corp, etc., presupune o decupare în continuul devenirei, presupune desprinderea unei porţiuni în continuul naturii cu care el face corp, şi închiderea acestei porţiuni între un început şi un sfârşit. Dar ce are în natură propriu vorbind un început şi un sfârşit, ce fapt nu-şi trage origina din faptele anterioare şi nu-şi prelungeşte urmările asupra celor ce vin după el? Cum se poate desprinde din natură, unde totul acţionează asupra fiecărui punct, unde fiecare parte e legată solidar prin mii de fire invizibile cu întregul, cum se poate tăia şi izola o

1) Science et Philosophie — Revue de Métaphysique et de Morale 1899, pag. 423 şi urm., pag. 504 şi urm.

parcelă numai[1])? Natural că odată separate, faptele pot fi clasificate, identificate unele cu altele şi se pot forma genuri. Insă natura care este devenire neîncetată, face imposibilă în drept orice identificare, fiecare fapt purtând amprenta unui eveniment individual. Orice fapt este, prin urmare, într'un grad mai mare sau mai mic, opera tehnică a spiritului; orice fapt obiectiv se mărgineşte să arate doar răspunsul realităţii sensibile la un sistem interpretativ introdus de noi în ea, „el traduce o reacţiune a naturii sensibile pe un văl teoretic cu care noi îl înfăşurăm pentru a-l prinde, pe un grilaj conceptual pe care i-l aplicăm pentru a-l discifra"[2]).

Fapte ştiinţifice brute nu există. Ele sunt doar „simplificări" şi „abstracţiuni artificiale" rezultate din o confruntare între anumite tipare mintale şi realitatea sensibilă, din o „colaborare între natură şi noi; orice fapt este simbolic pentru un punct de vedere adoptat ca să privim realul"[3]).

Cu aceste concluzii care precizează rolul activ al spiritului în determinarea faptelor ştiinţifice Ed. Le Roy pune prima treaptă a idealismului său.

Legile ştiinţifice la rândul lor formează o nouă treaptă de artificialitate, întrucât pentru Le Roy ele nu sunt extrase din fapte, ci se construesc prin o nouă revărsare a spiritului asupra faptelor. „Orice lege, spune Le Roy, departe de a putea fi declarată un element extras din lucruri, apare ca o construcţie a spiritului, simbol şi produs a aptitudinei noastre de a varia la nesfârşit unghiurile sub care privim constanţa în Lume"[4]). Cu alte cuvinte o lege ştiinţifică nu desvălue un raport constant şi obiectiv între fenomene, raport care să se impue spiritului prin însăşi universalitatea lui, ci dimpotrivă o lege este o regulă pe care spiritul o impune faptelor şi nu are înţeles decât în funcţiune de acest spirit. Când spun, de exemplu, că fosforul se topeşte la 44 grade, asta nu înseamnă că am formulat o lege, care rezumă o serie de fapte, ci doar că am definit topirea fosforului, pentrucă dacă experienţa va desminţi definiţia mea, voi declara că corpul care se topeşte la altă temperatură, nu-i fosfor. Faptele nu cuprind în ele nici

1) ibid., pag. 517. „In definitiv. spune Le Roy, continuitatea este singură reală. Dar trebue să schematizăm pentru a înţelege şi o facem în mod spontan". Revue de Métaphysique et de Morale. 1899, pag. 391.
2) Microphysique et philosophie — Revue de Métaphysique et de Morale, 1935, pag. 325.
3) Science et Philosophie, Revue de Mét. et de Mor., 1899. pag. 518
4) ibid., pag. 520.

o lege. Dacă deci faptele se dovedesc un simbol sau o metaforă a Datului, legile sunt în raport cu ele un al doilea grad de schematizare, o metaforă a faptelor [1]), fiecare grad marcând nu o implântare mai adâncă în realitate, nu un contact mai strâns cu ea şi o exprimare mai credincioasă, ci un pas mai departe de ea şi un proces mai înaintat de adaptare a sensibilului la trebuinţele subiective.

Intr'un al treilea grad de elaborare a naturii sensibile, urmează alte „imagini simbolice" şi anume teoriile ştiinţifice care au rolul de a procura o schemă generală de reprezentare pe care s'o putem potrivi la o categorie de legi. Făcute ca să încadreze o serie întreagă de legi, teoriile scapă oricărei verificări, definiţii de simboluri, ele se pot modifica oricât, şi deaceea, fiind rodnice în anumite momente ale desvoltării ştiinţifice, ele se succed ca tot atâtea încercări în sforţarea continuă de a raţionaliza realul.

Cu cât formulele de reprezentare a naturii sunt mai largi, mai generale, cu atât satisfacţia pe care o încearcă raţiunea noastră este mai deplină, ea atingând un maximum atunci când aceste formule ar obţine generalitatea ce o au spaţiul şi timpul. E în natura raţiunei să caute *principii*, în care să se cristalizeze întreaga experienţă. Ieşită din experienţă, cunoştinţa raţională urmăreşte să constitue o schemă a universului, cu ajutorul căreia să poată reproduce toată desfăşurarea lui, fără să recurgă la experienţa pe care s'a întemeiat. Acesta e scopul ultim al ştiinţei raţionale. Constatare identică despre aspiraţiile ştiinţei făcuse şi Meyerson. In timp ce însă la Meyerson, ştiinţa îşi păstra valoarea obiectivă, de corespondenţă cu realitatea externă, la Ed. Le Roy, „termen extrem al cunoştinţei discursive, ea (ştiinţa) nu este decât un joc pur formal de scriere, fără semnificaţie intrinsecă", făcut doar pentru a organiza natura prin o îmbucătăţire cerută de trebuinţele discursului, aşa încât să obţinem un adevăr contingent şi relativ, dar uşor de mânuit [2]).

Faptul că teoriile se verifică, prin aplicaţii practice, nu formează un indiciu pentru validitatea lor, căci propriu zis teoriile nu sunt verificate niciodată: ele sunt anume construite ca să exprime succesul aplicaţiilor, iar „calculele noastre nu sunt *adevărate* în adevăratul înţeles al cuvântului, dar ele

1) Ibid., pag. 524, 526.
2) Ibid., pag. 534, 544, 550.

produc efectele dorite. Succesul lor este mai mult reuşita acţiunei decât a ştiinţei noastre" 1). Ştiinţa departe de a exprima, în adevărurile ei, legile care guvernează în realitate fenomenele, creează singură adevărurile pe care le caută. Ea este „o viclenie a spiritului pentru a cuceri Lumea" 2).

Ed. Le Roy se declară astfel categoric împotriva intelectualismului şi neagă orice valoare de adevăr faptelor, teoriilor şi principiilor ştiinţifice. Recurge el la iraţionalitate pentru a descoperi un mijloc de cunoaştere al cărui scop să fie adevărul şi nu utilul? Logic, Le Roy n'ar avea altă cale. Dacă ştiinţa, operă prin excelenţă a inteligenţii, ne conduce într'o lume artificială, construită de spirit, fără nici o „corespondenţă" cu realitatea — aşa cum cere definiţia clasică a adevărului — urmează că pentru a evita scepticismul trebue să apelăm la un instrument de cunoaştere eterogen inteligenţii. Le Roy dealtcum spune fără echivoc: „Scăpăm de scepticism în măsura în care părăsim intelectualismul" 3). Şi cu toate acestea, Le Roy respinge epitetul de anti-intelectualist şi se consideră ca un critic al ştiinţei, nu şi al gândirii raţionale, fiindcă pentru Le Roy raţiunea nu coincide cu ştiinţa, aceasta din urmă exprimând numai parţial virtualităţile primei.

Intr'adevăr, spune Le Roy, raţiunea se poate imagina ca un spectru în care trecerea dela culoarea violetă la cea roşie se face pe nesimţite 4). La o extremă stă *discursul*, facultatea gândirii geometrice care nu se poate dispensa de concepte; deşi face parte din raţiune, discursul nu o exprimă decât incomplet. Mai departe în spectru urmează *intelectul*, „facultatea principiilor", care fără a fi discurs, se serveşte de această operaţie prin concepte pentru a se realiza şi explicita. Se poate închipui intuiţia unei axiome fără schiţarea unei formule?

Un intelect, ca simplă „îngrămădire de principii juxtapuse", trebue să fie subordonat însă unei alte regiuni, în care raţiunea să apară ca năzuinţă de sinteză, ca unitate armonioasă şi clară. Această regiune se evidenţiază cu toată puterea atunci când suntem nevoiţi să facem o alegere între mai multe sisteme

1) La science positive et la liberté, în Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, 1900, vol. I, pag. 338—339, citat de Parodi, Philosophie contemporaine en France, pag. 244, 245.

2) Science et Philosophie, „Revue de Métaphysique et de Morale", 1899, pag. 544.

3) Science et Philosophie, „Revue de Mét. et de Mor." 1899, p. 327.

4) Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie, „Revue de Mét. et de Mor." 1901, 302—306.

discursive la fel de logice şi când un sentiment confuz, dar mai sigur decât orice discurs, ne determină hotărîrea. Discursul şi intelectul nu sunt decât gesturi ale acestei raţiuni mai profunde, care la rându-i e guvernată de ultima treaptă a raţiunei din extrema opusă a spectrului. Aceasta este *„raţiunea profundă*, care nu este altceva decât un nume dat spiritului însuşi, întrucât se orientează spre cunoaştere". Ea este „supralogică, fiindcă logica este una din creaţiile ei: prin ea se face inserţiunea inteligenţii în viaţă, ea este viaţa însăşi, înfăţişată dintr'un anumit punct de vedere şi nu-şi trage numele de „raţiune" decât din reflectele pe care le primeşte dela celelalte părţi ale spectrului".

Ajungând la acest punct, Le Roy precizează că ceeace este concret şi dat nu-i o regiune sau alta a spectrului ci sensul mişcării prin care parcurgem spectrul. Intelectualistul se orientează spre discurs, spre extremitatea infraroşie, spre ceeace se oferă ca static, ca rezultat. Intelectualistul uită că principiile noastre de astăzi nu epuizează facultatea de invenţiune şi uită că, — aşa cum s'a exprimat Bergson — „gândirea rămâne incomensurabilă cu limbagiul" [1]).

Tocmai de aceea „filosofia nouă" se orientează în sensul opus. Traversând principiile raţiunii ea ajunge la ultra-violet, la „raţiunea propriu zisă", care e un *instinct de unitate* ce se actualizează în principii şi le însufleţeşte. Sub acoperişul inert al discursului pulsează sufletul acţiunei, motorul ideii, şi atunci „dece să preferăm mişcării, lumina discursului, când spiritul e mai curând putere de mişcare decât izvor de lumină?" [2]).

Orientarea primă duce la discurs, la repetiţie şi statornic, cu un cuvânt la *materie;* orientarea a doua are punctul terminal în mişcare, în acţiune şi invenţie, pe scurt, în *spirit*. Materie şi spirit sunt astfel, în filosofia lui Ed. Le Roy, doi poli ai aceluiaş dat primar sau mai bine spus, două sensuri ale aceleiaşi realităţi originare. Această teză, cunoscută din cosmologia bergsoniană, îşi va găsi confirmarea în antropologia metafizică a lui Le Roy, de care ne vom ocupa mai departe.

Scopul filosofiei, după Le Roy, este să ajungă la trăirea integrală a spiritului şi a materiei, să trăiască gândirea în toate formele ei, cu ajutorul unei metode care în loc de a o

1) Revue de Mét. et de Mor. 1901, p. 309.
2) Ibid. p. 300.

închide într'unul din sectoarele spectrului, să-i dea putința de a-l îmbrățișa în întregime. Iată pasagiul deosebit de interesant pentru înțelegerea metodei filosofice adoptată de Le Roy: „Trebue să deosebim mai multe sensuri ale cuvântului acțiune. Este acțiunea *practică*, acțiunea *discursivă* și acțiunea *profundă* care nu sunt deloc unul și acelaș lucru. Prima dă naștere la simțul comun; a doua dirigueşte știința și numai a treia servește de criteriu în filosofie. Nu văd într'adevăr în aceasta nici o greutate serioasă. A se desface de iluziile pe care le provoacă exercițiul vieții corporale, a se elibera de piedicele pe care căutarea unui discurs riguros le pune vieții gândirii, în sfârșit a tinde să faci din orice un obiect de viață spirituală integrală: nu e aceasta perfect clar?" [1]).

Mijlocul prin care putem obține o intuiție de ansamblu a universului fizic și cel moral, este o acțiune a spiritului eliberată de toate deformările produse de înclinările utilitare, o acțiune, căci după cum am văzut, spiritul nu se manifestă ca organ pasiv de recepțiune a obiectului, ca în concepția realistă.

Primul pas în cunoașterea filosofică, este operația de descătușare de reprezentările utile, eliberarea spiritului de toate deprinderile create de atitudinea practică, pentru a ne reîntoarce la starea originară a spiritului necorupt de falsificările discursive, printr'un fel de urcuș împotriva depunerilor utilitare și a ne recâștiga puterea unei experiențe imediate, care să fie percepție directă și sesizare absolut adevărată a realului [2]). Filosofia trebue să se reîntoarcă la *imediat* înțelegând prin imediat actualul, acțiunea prezentă și profundă, „ceeace este act viu în inima experienții noastre..." [3]), sau cu alți termeni, cunoștința care se sesizează în principiul ei de gândire-acțiune, ca dat pur și primitiv [4]).

Imediatul nu se poate prinde decât printr'o intuiție *sui generis*. Această intuiție nu este însă o „iluminare magică": ea e rezultatul unei discipline a spiritului care tinde să reconcentreze în act dispersiunea discursului și să curețe realul de formele perturbatoare ale trebuințelor practice. Ce ar fi intuiția, mulțumită căreia se poate realiza o „imediațiune absolută"? Prin intuiție Le Roy înțelege „o cunoaștere de genul aceleia care se obține prin conștiință, adică sintetică și directă,

1) Revue de Mét, et de Mor., 1901, p. 326—327.
2) *Ed. Le Roy*, La Pensée intuitive, I, Boivin, Paris, p. 87.
3) Ibid, p. 111.
4) Ibid, p. 112.

simplă şi infinită tot odată, revelatoare de realitate vie prezentă în ceeace este actual, imediată şi nu discursivă, specifică şi nu simbolică, în sfârşit adecvată la obiectul ei pentrucă coincide cu el". Intuiţia este numele care se dă conştiinţei ca izvor de cunoaştere, conştiinţei întrucât e „pură şi perfectă" [1]). Şi cum ceeace e mai imediat şi mai profund în conştiinţă nu este percepţia unei stări desprinsă de originele ei vii şi prin urmare moarte şi abstracte, ci percepţia trăită a istoriei în curs, a mobilităţii creatoare, se poate spune că intuiţia nu este decât actualitatea unei conştiinţe transformate în lumină, capabilă de acum să se insereze prin simpatie în existenţă sau mai curând în sforţarea de realizare universală..." [2]).

Pe câtă vreme cunoaşterea prin concepte care îmbucătăţesc ne menţine la exteriorul lucrurilor şi nu ne dă despre ele decât instantanee superficiale, prin gândirea intuitivă prindem imediatul, ne introducem în continuitatea mobilă şi eterogenă din care schimbarea se destăinue ca realitate primă, prin ea însăşi substanţială. A gândi intuitiv este a „coborî în profunzimea secretă a lucrurilor până la gradul în care existenţa apare ca acţiune, în care existenţa şi gândirea coincid", „a intra în adâncurile realului prins în mişcarea sa de generaţie intimă" [3]).

Ed. Le Roy îşi intitulează filosofia sa, caşi pe aceea a lui Bergson, un *nou pozitivism,* pentrucă deşi nu consideră ca pozitiv numai ceeace aparţine sensaţiei şi calculului acordă caracterul de pozitivitate „marilor realităţi spirituale".

A căuta sufletul în fiecare lucru, prin „o simpatie revelatoare care e adevărata inteligenţă" şi a-l căuta în concret, nu în abstracţiunile discursului, astfel se defineşte noul pozitivism. Un pozitivism spiritualist, al cărui rol Ravaisson l-a presimţit iar Bergson i-a dat măreţia unei metafizici inspirate [4]).

II. Criticând doctrina pozitivistă, Le Roy a arătat că ştiinţa, începând cu faptele şi terminând cu principiile cele mai generale, este o creaţie a spiritului căruia nimic nu i se impune ca o constrângere exterioară, nici fapte, nici lucruri, nici legi şi nici axiome. Pozitivismul îl conduce la idealism, prin încheierea că rezultatele ştiinţei sunt creaţii ale unei gândiri active.

Pentru Le Roy însă idealismul este mai mult decât un

1) Ibid. p. 148—149.
2) La Pensée intuitive I. p. 152—153.
3) Ibid. p. 153.
4) *Ed. Le Roy,* Une philosophie nouvelle, Paris, Alcan, 1922, p. 124—125.

mod al metafizicei, idealismul este o *exigenţă*, este unica metafizică în care se poate aşeza spiritul văzut ca activitate liberă continuu creatoare, şi ca singura doctrină la care gânditorul modern trebue să se oprească în mod necesar.

Ce înţelege Le Roy prin idealism? Le Roy priveşte el însuşi idealismul său ca fiind de un *gen particular*, în sensul că vede în principiul şi fondul existenţii nu atât *lucruri* cât *acţiuni*, nu ceva stabil, ci dimpotrivă ceva fluent [1]).

In al doilea rând, Le Roy nu circumscrie accepţiunea idealismului numai la tendinţa doctrinală de a reduce toată existenţa la gândire şi a defini prima prin cea de a doua ci cuprinde, ca un corolar, şi tendinţa de a proclama că existenţa se supune, chiar în formele ei cele mai pozitive, la aceleaşi valori ideale care guvernează şi gândirea. Exigenţa idealistă şi exigenţa morală sunt strâns legate sau şi mai precis, exigenţa idealistă decurge din cea morală [2]).

In sfârşit trebue să adăugăm că Le Roy, reducând existenţa la gândire, nu ia noţiunea de gândire în înţelesul ei obişnuit de facultate a înlănţuirii conceptuale. Gândirea devine în metafizica lui Ed. Le Roy mişcarea care leagă diferitele operaţii de cunoaştere, „activitatea integrală a spiritului întrucât e îndreptată spre cunoaştere, întrucât e progres de lumină". Astfel înţeleasă gândirea cuprinde „tot ceeace trăeşte conştiinţa noastră, orice formă de *idee*, imagini, sentimente, dorinţe, voinţe, noţiuni, ca un fel de conţinător universal sau mai bine ca o mare ale cărei valuri sunt stările şi actele noastre" şi faţă de care nu există nici în afară nici dincolo [3]).

Care sunt probele exigenţei idealiste?

Intâiul arugument îl scoate Le Roy din imposibilitatea radicală de a gândi un „dincolo" de gândire. Suntem închişi iremediabil în lumea gândirii şi orice afirmaţie ori negaţie presupune totdeauna o gândire şi există numai prin ea. Gândirea e coextensivă cu afirmabilul, natura şi gândirea fac una. Nu există lucru în sine, există numai fricţiuni, întâlniri „între faze de gândire care nu sunt la fel de explicite şi concrete". Gândirea se loveşte ici şi colo de „lucruri", dar aceasta n'o putem şti decât observând mişcările ei, reacţiunele care se petrec în

1) *Ed. Le Roy,* Les origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence, Paris, Boivin, p. 8, nota.

2) *Ed. Le Roy,* Le problème de Dieu, Paris, L'artisan du Livre, 1930, p. 252, şi L'Exigence idéaliste et le fait de L'Evolution, Paris, Boivin, p. IV.

3) L'exigence idéaliste..., p, VII, VIII, Le problème de Dieu, p. 25 2.

ea, aşa cum stânca submarină nu se descopere decât prin vârtejurile de spumă pe care le produce[1]).

Al doilea argument rezultă din faptul că nu putem concepe naşterea gândirii. Ea este „ingenerabilă" şi neantul ei nu se poate gândi. Orice încercare de a o reduce o presupune prezentă şi activă mai dinainte. A presupune că gândirea s'a născut, înseamnă a admite existenţa anterioară a ceva. Dar ce poate fi mai înainte de gândire, când nimic nu există decât prin ea?[2]).

A treia dovadă a adevărului exigenţei idealiste ne-o dă, spune Le Roy, imposibilitatea materialismului de a explica propria sa elaborare, fără ajutorul gândirii. Materialismul se defineşte în funcţie de ştiinţă, iar ştiinţa în funcţie de gândire. El e un punct de vedere al gândirii şi ar urma să explice geneza principiului care îl naşte, ceeace e imposibil[3]).

Afirmând primatul gândirii, Le Roy conchide la un idealism tot aşa de riguros ca şi acela al lui Brunschvicg. O lămurire însă e necesară. La care gândire se raportă Le Roy? Suspendă el existenţa de o singură gândire individuală? Asemănându-se şi în acest punct cu Brunschvicg, Le Roy spune: „Există gândirea mea, dar există deasemenea gândirea". Gândirea în sine, care cuprinde în ea frontierele gândirei individuale, aceasta e principiul suprem al idealismului său. „Eu însumi subiect gânditor individual, eu sunt interior acestei gândiri mame, realizatoare universală, pe care o sesizez în punctul inserţiunei mele în ea"[4]). Gândirea stă aşa dar ca un principiu absolut şi numai înăuntrul ei se defineşte ceeace numim realitate.

Trebue identificată această Gândire cu însuşi Dumnezeu? Le Roy se apără cu hotărîre de panteism. Gândirea nu trebue confundată cu Dumnezeu, din care ea izvorăşte imediat[5]). Dumnezeu nu mai este imanent conştiinţei ca'n filosofia lui Brun-

1) Ibid. p. X, 3, Le problème... Ce ar putea fi existenţa absolută, de dincolo de gândire? Existenta în afara gândirii ar însemna ceva de care gândirea nu ştie nimic, eterogen ei şi naturii ei. Dar o asemenea existenţă e *neantul pur*, fiindcă de îndată ce-i vom atribui o determinare inteligibilă, voinţă, substanţă, numen, etc., am introdus-o în categoriile gândirii şi nu mai este existenţă absolută. Cf. *Etscheverry*, op. cit. p. 201—202 şi p. 255, 256.

2) Ibid. p. X, XI, ibid. p. 256.

3) Ibid. p. XI, ibid. p. 257.

4) L'exigence idéaliste, p. IX., Le problème de Dieu, p. 254. Le Roy admite dealtcum şi pluralitatea conştiinţelor, făcând cu aceasta, într'un anumit fel, o concesiune realismului, Cf. *Etscheverry* op. cit. p. 222.

5) L'exigence idéaliste p. 10

schvicg. Le Roy afirmă că în fondul său cel mai intim gândirea atinge un imbold, un inspirator continuu viu, o exigenţă de viaţă şi eliberare spirituală, de realizarea binelui. De această exigenţă morală stau suspendate şi spiritul şi lumea. Ea animă gândirea şi implicit creaţia ei care e lumea. Primatul universal al exigenţei morale ne conduce la Dumnezeu ca principiu al existenţei. Şi e firesc să fie aşa pentrucă Dumnezeu nu se poate concepe ca o *idee* sau categorie logică. Termenul ultim al expresiei nu poate fi un fenomen care aparţine sistemului de explicat, ci o *valoare* care subzistă de sine independentă şi autonomă. Dumnezeu e deasupra puterilor noastre de înţelegere şi dincolo de orice formă de existenţă reală, el e „hiper-existent" [1]).

III. Exigenţa idealistă, care după Le Roy trebue să fie principiul director al metafizicei, suprimă deosebirea dintre eu şi non-eu, dintre subiect şi obiect, concepute de realism ca existenţe de sine stătătoare, şi face din ele realităţi numai în planul gândirii.

Dar oricât ar fi de întemeiată din punct de vedere epistemologic exigenţa idealistă, nu e mai puţin adevărat că istoria fenomenelor cosmice pare să dovedească originea materială a gândirii.

Odată însă admisă exigenţa idealistă după care singura existenţă metafizică şi absolută este gândirea, cu riscul de a lovi iarăşi în simţul comun, materia trebue explicată plecând dela această concepţie.

Greutatea de a deriva materia din spirit nu mai este atât de mare dacă ne raportăm la psihicul individual. Intr'adevăr, deşi conştiinţa ne destăinue spiritul ca o devenire neîntreruptă şi ca o neîncetată apariţie de noutăţi, ca un progres a cărui substanţialitate o formează numai schimbarea, tot în spiritul nostru există şi un curent invers faţă de progresul psihic, un curent cu direcţie de cădere, care apare, ca „spirit ce se desface până la negarea lui însuşi, până la moarte". Rezultatul acestor căderi sunt *deprinderile*. Ele nu sunt altceva decât încremeniri ale spiritului, spirit îngheţat. Ca şi în spiritul individual, în spiritul total care e şi el ascensiune şi „maturaţie creatoare" se petrece un proces similar de oprire şi împiedecare, se produc fapte fosilizate ca un reziduu de finalitate moartă şi acestea sunt materia [2]).

1) Le problème de Dieu p. 262, 263, 264, 272, 273, 274,
2) L'exigence idéaliste p. 27, 28, 37, 37.

Le Roy explică materia raportându-se la istoria gândirii şi identificând-o cu ceeace în viaţa spirituală are toate caracterele esenţiale materialităţii: rezistenţă la schimbare, inerţie, mecanism şi repetiţie, inconştienţă, cu un cuvânt, deprinderile [1]).

Rămâne să vedem în ce raport stă gândirea cu materia, cum se poate racorda principiul idealist cu experienţa pozitivă [2]). Le Roy abordează probema vieţii, în care el vede „trăsătura de unire" între materie şi gândire. Deaceea el înfăţişează istoria vieţii ca istoria gândirii care, preexistentă în stare difuză, caută să se incorporeze pentru a se lua în stăpânire pe sine însăşi. Luând ca bază asemănarea făcută de Bergson, între fenomenele vitale şi cele psihologice, Le Roy vede la rându-i, în lunga evoluţie a vieţuitoarelor, opera unei intuiţii — de felul aceleia întâlnită în demersurile gândirei intuitive — sau a unei dorinţe [3]), a cărei prezenţă se traduce prin sforţarea creatoare a întregei succesiuni de forme vitale şi prin apariţia omului realizator al spiritualităţii.

Le Roy parcurge etapele regnului animal, în care viaţa şi-a concentrat puterea de atenţie şi de invenţie şi căruia i-a subordonat regnul vegetal, şi găseşte că sensul major al progresului dealungul liniilor de evoluţie animală stă în progresiva predominare şi perfecţionare a sistemului nervos, a organelor sensoriale, a creerului şi a psihismului, toate lăsând să se ghicească, în fond, un elan, o tendinţă de eliberare de mediu şi de ceeace este trebuinţă de specializare maşinală, „un mers spre o conştiinţă din ce în ce mai clară, din ce în ce mai concentrată, din ce în ce mai capabilă de iniţiativă creatoare". Imbrăţişând într'o privire totală evoluţia vieţii, tendinţa ei se poate rezuma în formula: *spre forma umană* [4]). Deaceea se poate spune că cel mai mare progres în istoria vieţii este apariţia reflexiunii, fiindcă nu numai că omul gândeşte, dar el ştie că gândeşte: „este în el gândirea gândirii" [5]). Acest fapt este tot aşa de însemnat în economia totală a lucrurilor ca şi faptul naşterii vieţii. Istoria pământului prezintă aceste două evenimente capitale: unul e apariţia vieţii sau vitalizarea materiei şi al doilea e hominizarea vieţii [6]).

---

1) Ibid., p. 27.
2) Ibid., p. 267.
3) Ibid., p. 266.
4) L'exigence idéaliste, p. 148, 150.
5) Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence, Paris, Boivin, p. 13.
6) Ibid. p. 46.

Este oare apariţia omului nu numai cel mai recent dar şi ultimul succes al vieţii? Se poate afirma că odată cu omul viaţa a renunţat la ascensiunea care s'o ducă mai departe? Le Roy răspunde nu. Evoluţia progresivă continuă, numai că în loc de a încerca noui forme vitale, odată realizat maximum de conştiinţă şi libertate în om, în el se concentrează acum întreaga sforţare creatoare a vieţii, el, omul, e „mugurul de creştere actuală" [1]).

Insă dacă până la om, creaţiunile vieţii erau totatâtea noui structurări fizice, corpul omului care se înfăţişează ca un organism definitiv, va determina viaţa să-şi găsească noui mijloace pentru ca să-şi realizeze progresul, şi anume, mijloace de ordin psihic. Se poate conchide astfel că hominizarea pământului e sinonimă cu desăvârşirea Biosferei prin Noosferă [2]).

IV. Atitudinea religioasă a lui Ed. Le Roy, deşi el o consideră perfect încadrată în catolicism, a fost obiectul a numeroase critici făcute de către teologii tomişti şi a fost chiar obiectul unei condamnări speciale. Alături de speculaţiile religioase ale lui A. Loisy şi în special alături de acelea ale lui M. Blondel şi Laberthonnière, gândirea teologică a lui Le Roy a produs înăuntrul catolicismului o mişcare de reîmprospătare religioasă, numită „modernism", al cărei scop principal era să acorde catolicismul cu gândirea modernă şi să-l scoată din pseudo-raţionalismul verbalist, aristotelico-tomist, dându-i un conţinut de viaţă şi de trăire veritabilă.

Am arătat mai înainte că în filosofia lui Ed. Le Roy afirmaţia lui Dumnezeu este implicată în afirmaţia primatului realităţii morale, iar realitatea morală, pe care ne-o dovedeşte atât lumea interioară cât şi evoluţia vieţii, consistă în acea exigenţă de ascensiune şi de progres care nu se poate contesta. Realitatea morală este „spiritul spiritului", este „izvorul existenţei" [3]).

Dar Dumnezeu, realitatea morală, nu poate fi demonstrat raţional aşa cum face teologia tomistă, fiindcă ideia de Dumnezeu nu răspunde în primul rând la o nevoe de explicaţie abstractă. Dealtcum, explicaţia dată cu ajutorul lui Dumnezeu, are inconvenientul de a pretinde că se lămureşte un mister cu ajutorul unui mister şi mai obscur încă. In orice caz, Dum-

1) ibid. p. 194.
2) ibid. p. 46.
3) Le problème de Dieu p. 116.

nezeu, spune Le Roy, este o realitate concretă, şi o realitate concretă se *percepe*, nu se *demonstrează*[1]).

Ce valoare poate avea, în demonstrarea existenţii lui Dumnezeu, argumentul tomist al primei cauze sau al primului motor, dacă această primă cauză sau prim motor nu posedă nici un atribut moral, care ele — atributele morale — definesc pe Dumnezeu[2])? Dumnezeu este cunoscut întrucât îl căutăm într'adevăr printr'un demers de viaţă afectivă, printr'un demers care să intereseze omul în întregime şi nu numai inteligenţa sa; el e cunoscut în şi prin actul de a se întoarce şi a tinde spre el". Se cere o „cunoştinţă experimentală" singură în stare de a ne face să ajungem la o realitate concretă[3]).

Tot în afara catolicismului oficial se aşează Le Roy şi atunci când tratând problema dogmelor, el le consideră ca pe nişte regule de conduită practică şi respinge interpretarea intelectualistă pe temeiul că formulele dogmatice sunt „iremediabil obscure".

*

Am limitat în cap. de faţă expunerea filosofiei franceze din sec. al XX-lea, la înfăţişarea a trei doctrine pe care le-am considerat ca fiind cele mai însemnate creaţiuni filosofice din această perioadă. E. Meyerson, L. Brunschvicg şi Ed. Le Roy reprezintă trei sisteme deosebite — întrebuinţăm acest termen cu toate că el nu este propriu pentru filosofia lui Brunschvicg şi Le Roy, ambii refuzând să-şi închisteze gândirea într'un ansamblu definitiv — dar ilustrează în acelaş timp şi cele trei curente principale care se pot distinge în filosofia franceză contimporană: Meyerson — direcţia realistă, Brunschvicg — direcţia idealismului raţionalist, iar Le Roy pe aceea a idealismului anti-intelectualist.

In fiecare curent se întâlnesc însă, alături de sistemele tratate aici şi pe care le-am socotit reprezentative — cu excepţia filosofiei lui Ed. Le Roy care ar ocupa în curentul ei locul al doilea, după Bergson — şi un număr de sisteme ce pot fi privite ca „variante" pe tema principală, sau mai corect, se întâlneşte o întreagă serie de tendinţe deosebite.

Cum scopul acestui studiu este să dea o idee generală despre mişcarea filosofiei din Franţa, nu vom caracteriza fiecare formă

1) Ibid. p. 79. 80, 81.
2) Ibid. p. 36.
3) Le problème de Dieu, p. 125.

a acestor variante; vom înfăţişa cu totul rezumativ pe acele dintre ele care prezintă o originalitate mai pronunţată, fără a pierde din vedere liniile mari.

Astfel, alături de Meyerson, al cărui raţionalism ştienţist îl conduce la un realism metafizic, împotriva propriei sale hotărîri de a rămâne în cadrul strict al epistemologiei, mai sunt în filosofia franceză gânditori cari nu se opresc la constatarea, pur şi simplu, a unei realităţi externe, ci împing speculaţiile lor dincolo de graniţele epistemologiei, ajungând la adevărate sisteme realiste, la ontologii. In ramura aceasta nu am putea trece cu vederea mişcarea neotomistă, foarte activă în ultimul timp, despre care însă vorbim într'un capitol separat, pentru motivul că ea apare mai puţin ca o atitudine metafizică şi mai mult ca un reflex social, ca un gest de conservare a unei societăţi care, dezorientată de prăvălirea şi schimbarea, într'un ritm din ce în ce mai grabnic, a valorilor ei, îşi caută un punct de reazem în instituţia şi credinţa tradiţională a bisericei.

In general realiştii se silesc pe de o parte să arate inconsecvenţele idealismului iar pe de altă parte să combată argumentele lor.

Printre inconsecvenţele pe care realiştii le atribue celor din poziţia opusă, este în primul rând faptul că idealiştii, admiţând pluralitatea conştiinţelor, afirmă pe lângă *eu* şi în afară de el, şi alte euri care stau de sine ca obiecte. *Idealismul* consecvent este numai solipsismul, ceeace idealiştii refuză să accepte [1]).

Unii idealişti apoi, ca Le Roy, Parodi şi alţii recunosc că spiritul nu-şi poate avea în sine raţiunea totală şi recurg la un Dumnezeu mai mult sau mai puţin transcendent, ca principiu suprem de explicaţie, ceeace constitue o altă inconsecvenţă [2]).

Th. Ruyssen atrage la rându-i atenţia că dacă este adevărat că lumea este, pentru fiecare din noi, lumea gândirii noastre, în schimb n'avem nici o garanţie că lumea în sine se reduce la ideea pe care noi o avem despre ea [3]). Reprezentarea, spune Garrigou-Lagrange, este esenţial relativă la ceva. Ea nu poate fi decât mijloc de cunoaştere a lucrurilor. A declara numai că

1) *D. Roustag.* Bulletin de la Société francaise de la Philosophie, 1925 p. 122, citat de Etscheverrv op. cit. p. 222. Aici se poate vedea întreaga discuţie. p. 221—226.

2) *Gilson,* Bulletin de la Soc. franc. de Philos., 1928, p. 68, cit. de *Etcheverry* op. cit. p. 246. A sv vedea şi urm.

3) Cf. *Etscheverry* p. 210,

senzaţiile se obiectivează, înseamnă a explica un fapt primitiv prin unul derivat, a explica sunetul prin ecoul său [1]). Desbaterea în jurul idealismului are încă toată actualitatea.

In sfârşit un nume care s'ar înseria în curentul realist, deşi pare în multe privinţe concesiv faţă de idealism, este A. Lalande. Departe de a fi un metafizician în sensul neotomiştilor sau chiar al lui J. Chevalier, el se menţine mai mult pe planul epistemologic şi are esenţiale coincidenţe cu Meyerson.

In teza sa de doctorat republicată nu de mult sub titlul „*Les illusions évolutionnistes*" [2]) el dă cea mai sistematică combatere a evoluţionismului spencerian, căutând să demonstreze, pe baza unei amănunţite examinări a domeniului fizic, biologic şi psihic, că legea cea mai generală care guvernează fenomenele şi produce progresul este legea involuţiei, adică a trecerii dela eterogen la omogen, dela diferenţiere la unificare. In degradarea energiei, în integrarea grupurilor sociale, în unităţi din ce în ce mai mari şi în apariţia inteligenţii la Greci cu care adevărul se universalizează, Lalande vede tot atâtea probe de netăgăduit că schimbarea în univers nu stă într'o trecere dela omogen la eterogen, cum susţinuse Spencer, ci dimpotrivă. Tot spre deosebire de Spencer, Lalande vede în univers un dualism al materiei şi al spiritului, a căror luptă dusă în tot câmpul naturii se termină la om cu victoria spiritului asupra materiei, fiindcă omul realizează progresiv aspiraţiile spiritului către unitate şi omogeneitate. Adevărul universal oferit de cunoaşterea ştiinţifică dovedeşte că în om se manifestă o raţiune universală.

In ceeace priveşte mecanismul cunoaşterii ştiinţifice, Lalande ajunge la concluzia care este şi a lui Meyerson, că spiritul nostru procedează prin identificare, că tinde la identitate [3]), şi mai mult decât atât, că ştiinţa caută şi inventează permanenţe, adică lucruri, că este cu alte cuvinte esenţial realistă. Pentru aceste idei care străbat opera lui Lalande, l-am încorporat în direcţia realistă.

Dacă am ţine seamă exclusiv de atitudinea faţă de idealism, atunci ar trebui să înscriem în direcţia realistă şi alţi filosofi, ca J. Chevalier, D. Roustan şi chiar A. Crésson, cari au adus serioase obiecţiuni idealismului. In acest caz am jertfi ceeace e mai caracteristic pentru gândirea lor şi anume inspiraţia

1) *Garrigou-Lagrange*, Le Sens commun, Paris, p. 199—200.
2) Paris, Alcan, 1931.
3) Les théories de l'induction et de l'expérimentation, Paris, Boivin, 1929, p. 260.

bergsoniană (afară de Crésson care stă pe o poziţie cu totul personală), în folosul unei schematizări condamnate la artificialitate, oricât de largă ar fi. Deaceea primii doi filosofi citaţi trebuesc priviţi ca aparţinând curentului în care se află Bergson şi Le Roy.

Intre filosofii care se încadrează în idealismul raţionalist, al cărui reprezentant de frunte este Brunschvicg, trebue menţionat în primul loc Dominique Parodi[1]). In idealismul lui Parodi se întâlnesc şi se împacă tendinţe diverse: dela Hamelin şi Bergson, la Brunsching şi Lavelle. Şi dacă filosofia sa nu se prezintă într'o impresionantă armătură ştiinţifică şi nici ca o dialectică sinuoasă şi abstractă, are calitatea de a degaja din ea o încredere caldă în progresiva înnobilare a conduitei omeneşti, în progresiva raţionalizare a faptei şi ştiinţei noastre în sensul unei apropieri treptate de valorile divine, Adevărul, Frumosul şi Binele.

Pentru Parodi idealismul este o evidenţă. După gânditori ca Descartes şi Kant, orice filosofie modernă nu poate fi decât o fenomenologie, iar în universul ştiinţific nu se poate vedea o reţea de simboluri aruncate de spirit asupra lumii pentru a o putea gândi. „Gândirea, spune el, n'ar putea să fie conformitate cu un obiect eterogen ei însăşi, fiindcă numai prin ea şi pentru ea ar avea el realitate şi obiectivitate; şi ea n'ar putea să fie nici pură conformitate cu ea însăşi ca desăvârşită şi dată, ci sforţare neîncetată şi succes mereu in creştere, în a se organiza, a se cuceri, a se realiza"[2]). Gândirea este astfel în mod esenţial activitate pură, spontaneitate, libertate şi progres nesecat. Lumea este creaţia gândirei, întrucât numai obiectivându-se, limitându-se şi devenind inertă, gândirea se poate sesiza. Gândirea şi conştiinţa sunt fundamentul şi reazemul a tot ceeace există; înainte şi în afară de gândire nimic nu poate fi, fără contradicţie. Intre Gândire şi univers e o identitate de natură; dar atunci ordinea din natură este făcută pentruca Gândirea să se înţeleagă iar valorile ideale ca Binele, Frumosul şi Adevărul sunt şi ele imanente lumii, care nu e altceva decât spirit care se caută pe sine însuşi. Ce este Dumnezeu în această filosofie? Desigur că nu o divinitate personală. Dumnezeu e Gândirea imanentă dar şi transcendentă nouă ca indivizi, sau altfel spus, este „expresia continuităţii unui elan universal în care toate lucrurile

---

1) In afară de operele citate în prezentul studiu mai notăm aici: Le problème morale et la pensée contemporaine. Alcan.

2) En quête.... p. 109, 160.

comunică în principiul şi în scopul lor", „valoarea valorilor" [1]).

Ceeace trebue remarcat în filosofia lui Parodi, pe care el o denumeşte nu „spiritualism idealist" [2]), este caracterul sintetic al Gândirii la care el rezumă existenţa: elan, spontaneitate şi noutate, ca'n cosmologia bergsoniană, dar şi aspiraţie la ordine şi lumina raţiunii, ca'n idealismul lui Brunschvicg.

Un filosof asupra căruia s'a exercitat o puternică influenţă bergsonistă — şi prin aceasta poate sta în acelaş curent cu Ed. Le Roy — dar cari n'a rămas la o simplă interpretare a filosofiei lui Bergson ci a topit-o într'o gândire personală fecundă, este Jacques Chevalier. Ceeace este interesant în gândirea sa şi a condus la idei originale, este încercarea de a împăca filosofia lui Bergson cu doctrina catolică, în înţelesul unei adaptări a bergsonismului la catolicism, nu aşa cum făcuse mai înainte Le Roy, care adaptase catolicismul la filosofia elanului vital. Astfel, în opera sa de căpetenie „L'Habitude" [3]), Chevalier discutând evoluţionismul biologic, vorbeşte despre o evoluţie care s'ar fi înfăptuit prin creaţii de tipuri noui, ca în cosmologia bergsoniană, dar prin forme sau idei creatoare ce ar preexista procesului prin care se înfăptueşte creaţia, ca în cosmologia catolică oficială. In studiul său asupra lui Bergson [4]), Chevalier caută într'un mod ingenios, să împlinească sistemul bergsonist cu o teologie care sugerată de numeroase texte răspândite în opera autorului „Evoluţiei creatoare", nu e mai puţin o teologie catolică. Intr'o lucrare mai nouă „La vie morale et l'au-delà" [5]), Chevalier încearcă o fundamentare biologică şi sociologică a eticei religioase.

Faţă de gândirea unor raţionalişti ca Brunschvicg, Meyerson, Lalande, Parodi, pe cari respectul pentru faptul ştiinţific i-a condus la construcţii de o mare valoare filosofică dar care construcţii din punct de vedere metafizic nu e mai puţin adevărat că înseamnă mai curând un „deces al filosofiei generale", faţă de gândirea lor, orientarea mai nouă din filosofia franceză, manifestă o atitudine mai curajos metafizică, mai filosofică. Parodi vorbeşte chiar de o „reacţiune" în sensul

1) Ibid. p. 151—156 şi Du postivisme à idéalisme, Paris, Vrin, 1930, p. 234.
2) En quête.... p. 109, 160.
3) Paris, Boivin, 1929.
4) Bergson, Paris, Plon, 1926. La aceastá dată nu apăruse încă „Les deux sonrces de la morale et de ta religion,
5) Flammarion, 1938.

concretului şi de o aspiraţie spre ontologie[1]). Promotorii acestei reacţiuni metafizice sunt mai ales Louis Lavelle, R. Le Senne şi Gabriel Marcel.

Dar nu numai elanul metafizic care le alimentează opera îndrituește aşezarea lor laolaltă: ceeace mai pledează pentru aceasta este şi inspiraţia lor comună din Maine de Biran şi Bergson. Intr'adevăr, filosofii citaţi, în locul unei certitudini externe, se adâncesc în profunzimile eului şi fac din sesizarea lui intimă şi nemijlocită primul act de filosofare. Desfăşurarea cugetării lor însă nu îngădue să fie consideraţi ca aparţinând curentului bergsonist. Nu întâlnim la ei nici elanul caracterizat prin iraţionalitate şi nici biologismul specific filosofiei bergsoniene.

Intr'o serie de lucrări[2]), abstracte dar grele de gândire şi cuceritoare, L. Lavelle îşi desvoltă dialectica şerpuitoare, greu de redat, tocmai din cauza stringenţii ei logice. Ideia-axă a gândirii sale, prin care Lavelle răstoarnă poziţia idealistă, este aceea că face din eu expresia Existenţii. Nu gândirea produce existenţa, ci Existenţa produce *gândirea*. După Lavelle, experienţa primară a eului nostru, pe care ne-o arată sesizarea imediată a conştiinţii, această experienţă primară ne destăinue participarea noastră la Existenţă, faţă de care eul şi gândirea noastră sunt parte sau determinări.

Participarea noastră la Existenţă e un dat prim al intuiţiei nemijlocite a conştiinţei. Existenţa absolută e prezentă în conştiinţa noastră, şi acesta e un dat, după cum noi suntem prezenţi şi interiori Existenţei. Lavelle găseşte în conştiinţa umană un sentiment de incompletitudine, o tendinţă de contopire cu Existenţa absolută prin descătuşarea de ceeace avem material şi individual şi prin o participare integrală. Cu ajutorul dialecticei pusă în mişcare de tendinţa de care vorbeam, se ajunge la trăirea Existenţii totale, care se traduce în sufletul nostru prin sentimentul eternităţii, prin o prezenţă mereu prelungită şi o viziune sinoptică a realului. Numai în acest moment actul spiritual al cunoaşterii poate cuprinde întreaga Existenţă şi realiza „prezenţa totală", cunoaşterea obiectivă şi desăvârşită[3]).

1) En quête d'une Philosophie p. 3.

2) La Dialectique de Monde Sensible Strassbourg, 1921; La Dialectique de l'Eternel Présent partea I De l'Etre, Paris, Alcan 1928 şi partea I- De l'Acte, Paris, F. Aubier, 1937; La Consience de Soi, Paris, Grasset, 1933; La Présence Totale, Paris, F. Aubier, 1934; Le Moi et son Destin, Paris, Aubier, 1936.

3) Menţionăm un studiu bun asupra lui Lavelle, în limba română, făcut de d. P. Comarnescu în Revista Fundaţiilor Regale No. 5 din 1938.

Dacă filosofia lui Lavelle nu poate fi calificată nici de idealism — acesta fiind doar o etapă a dialecticei filosofiei sale, etapă corespunzătoare atitudinei practice a eului prevăzut în sistemul de imagini care e lumea — şi nici de realism propriu zis, — acesta fiind momentul când spiritul participând total la Existenţă, materia se disolvă — filosofia lui René Le Senne este idealistă şi această teză Le Senne o socoteşte ca o exigenţă. Deaceea şi el se orientează pentru găsirea adevărului tot înăuntrul conştiinţei, în profunzimea mişcărilor ei interioare: filosofia concepută de el e o disciplină experimentală. Faptul prim şi esenţial pe care-l surprindem în conştiinţă este o contradicţie, un conflict fenomenal în care ea se sbate, conflict provocat de tendinţe, idei deosebite, de accidente, opriri şi îndoieli care izbucnesc la fiecare pas înlăuntrul ei. Din lupta aceasta care scindează subiectivitatea apare *datoria,* o idee nouă, care împacă conflictul şi unifică sufletul, pentruca la rându-i să fie originea altui antagonism ş. a. m. d. Fiecare datorie împlinită este un spor de existenţă, fiindcă datoria fiind în fond o insuficienţă de existenţă, realizarea ei aduce un plus de existenţă. Filosofia lui R. Le Senne este îmbibată de idei morale [1]).

Trecerea în revistă rămâne tot incompletă, chiar dacă s'ar prelungi. Diversitatea din filosofia franceză exprimă libertatea spirituală din ţara libertăţilor neatinse. Rămân în afara tabloului nostru, gânditori de valoare, ca L. Weber, G. Bachelard, R. Hubert, I. Segond, A. Cresson şi alţii. O expunere prea rezumativă ar fi însă aproape inutilă. Scopul nostru a fost să arătăm numai în linii mari, problemele care agită gândirea franceză, felul în care se pun şi modul cum sunt deslegate.

1) Dintre lucrările sale notăm: Introduction à la Philosophie, Paris Alcan 1925; Le Devoir, Paris, Alcan, 1930.

FILOSOFIA ANGLO-AMERICANĂ

William James

In înţelesul cel mai larg şi elastic al noţiunii, pragmatismul reprezintă una din tendinţele fundamentale ale cugetării filosofice contimporane. Dacă prin acest cuvânt desemnăm orientarea antiintelectualistă, antidogmatică şi antiraţionalistă a speculaţiei filosofice, atunci pragmatismul va îngloba unele din cele mai caracteristice şi fecunde curente filosofice moderne, promovate de o strălucită pleiadă de gânditori originali. Păstrând cuvântului acesta semnificaţia cuprinzătoare, pot sta alături: vitalismul nietzscheian, contingentismul lui Boutroux, filosofia lui Henri Poincaré, filosofia vieţii (ceeace curent în limba germană se numeşte *Lebensphilosophie)*, empiriocriticismul, intuiţionismul bergsonian, şi pragmatismul propriu zis, reprezintat, în formula lui clasică, de cugetătorii americani William James, John Dewey şi F. C. S. Schiller.

Deşi tot atâtea curente distincte şi sensibile nuanţate, aceste doctrine, prin înrudirea lor în ceeace priveşte atitudinea în probleme de căpătâi ale filosofiei, alcătuesc împreună curentul numit de René Berthelot, printr'o formulă originală dar criticabilă, „romantismul utilitar". Acelaş lucru 'l înţelegea şi Émile Boutroux prin *Filosofia acţiunii*, cum numeşte el acea vastă mişcare de idei reprezentată de gânditori de frunte ca Nietzsche, Vaihinger, Poincaré, Bergson, Edouard Le Roy, P. Duhem şi alţii de mai mică însemnătate.

Făcând abstracţie de caracterele ce le separă şi le nuanţează, toate aceste varii curente reprezintă în bloc o viguroasă reacţiune a conştiinţei filosofice contimporane împotriva raţionalismului, şi încercarea de a insufla un nou spirit gândirii, care în concepţia acestui grup de cugetători, a fost angajată de raţionalismul dogmatic pe un drum sterp şi fără ieşire.

In înţelesul strict al termenului însă, pragmatismul este mişcarea filosofică de dincolo de ocean, reprezentată de John Dewey, William James şi F. C. S. Schiller. Aceştia sunt exponenţii doctrinei pragmatiste propriu zise, care, între toate curentele antiraţionaliste amintite, reprezintă forma tipică, nuanţa radicală şi exagerată a acestei vaste reacţiuni filosofice. In opera lor, şi mai cu seamă în ceea a lui James, trebueşte căutat în forma lui pură, „adevărul transatlantic", cum i s'a spus pragmatismului.

In studiul de faţă, nu vom îmbrăţişa întreaga orientare filosofică antiraţionalistă şi antiintelectualistă, ci vom mărgini străduinţele noastre, numai la cercetarea şi expunerea pragmatismului propriu zis, aşa cum se înfăţişează el în opera lui James, care i-a dat forma cea mai clară şi sistematică, şi care, pe drept cuvânt, este considerat ca reprezentant clasic al acestei doctrine filosofice.

Inainte de a trece la expunerea filosofiei lui, este necesar să ne oprim, pentru o cât mai exactă înţelegere a gândirii acestui autor, la cercetarea sumară a împrejurărilor speciale cari au înlesnit cristalizarea pragmatismului, şi a influenţelor aşa de variate cari i-au hotărît fizionomia originală; fiindcă aproape în nici o altă doctrină filosofică, mediul social şi momentul istoric n'au avut o însemnătate mai mare, ca în cristalizarea pragmatismului.

La formarea pragmatismului lui James, pe lângă alţi factori, au contribuit în mod deosebit două categorii de influenţe: unele de natură extraintelectuală, altele pur intelectuale. Prima categorie o formează: totalitatea împrejurărilor sociale din „lumea nouă", cari au determinat o anumită psihologie, specifică poporului american, şi temperamentul cu totul particular al acestui popor. Este incontestabil că între spiritul filosofiei pragmatiste şi împrejurările sociale în cari s'a cristalizat ea, există o puternică legătură. Influenţa acestor împrejurări este foarte activă în procesul formării doctrinei pragmatiste. Dacă n'ar fi să amintim decât înrâurirea hotărîtoare pe cari a avut-o aşa numitul curent de larg răsunet al „curei spirituale" (the mind cure), asupra caracterului profund religios al noii filosofii, şi ar fi suficient să ne dăm seama de legătura dintre condiţiile sociale şi structura specifică a pragmatismului. Deasemenea, spiritul pronunţat optimist care se desprinde din gândirea lui James, ca şi din opera celorlalţi pragmatişti, se datoreşte psihologiei optimiste şi încreză-

toare a poporului american, aşa cum s'a format ea în perioada de extraordinară efervescenţă a vieţii sociale din noul continent. Nu trebue să uităm, că această psihologie specifică s'a închegat într'o vreme în care succesele practice ale iniţiativelor individuale nu cunoşteau nici o limită, când belşugul creştea într'o măsură fantastică, şi în timp ce progrese remarcabile se făceau în toate direcţiile, într'un ritm de mare şi unic avânt. Sufletul de entuziasm colectiv, şi-a lăsat pecetea neştearsă şi în creaţiile spiritului, caracterizate printr'un robust şi cuceritor optimism. In acele momente de marş triumfal şi victorii totale în viaţa economică şi socială, în epoca de plină ascensiune a noului popor american, când, în imaginaţia aprinsă a oamenilor de spirit aventurier, se părea că progresul nu va cunoaşte margini, s'a închegat concepţia pragmatistă, considerată de James ca mesagiul filosofic pe care-l trimite Europei conştiinţa americană, tânără şi entuziastă. In mediul acesta înfierbântat a gândit James. Corelaţia dintre momentul istoric şi spiritul ofensiv îndrăzneţ al pragmatismului, nu poate fi tăgăduită.

Dar oricât de hotărîtoare ar fi fost influenţele împrejurărilor sociale, nu ne putem mărgini totuşi numai la considerarea lor când cercetăm originea pragmatismului, fără riscul de a fi unilaterali. Numai fiindcă s'a limitat la un punct de vedere exclusiv sociologic, în studiul dedicat genezei pragmatismului, poate Albert Schinz[1]) să afirme că pragmatismul este o filosofie de strictă oportunitate şi superficialitate, o improvizaţie lipsită de orice consistenţă, şi fără garanţii serioase de a dura. Critica aceasta severă, socotită de James drept un „amuzant roman sociologic", ar fi fost poate mai puţin categorică, dacă autorul ei, nu se oprea la o interpretare strict sociologică a doctrinei.

In afara înrâuririlor de natură socială, provenite din atmosfera acelei vremi, este necesar să ţinem seama şi de influenţele intelectuale suferite de James, influenţe cari, exercitându-se din interior, sunt esenţiale şi hotărîtoare pentru fizionomia particulară a pragmatismului. Se înţelege că odată cu procesul de formare al vieţii sociale a noului continent, se produce, prin mijlocul influenţei engleze, — extrem de activă şi însemnată în naşterea culturii şi spiritului american, — şi o infiltraţie adâncă a ideilor filosofice europene. Cunoaşterea

1) **Anti-pragmatisme.**

mediului intelectual, în care s'a format gândirea lui James, este tot aşa de necesară deci ca şi a celui social, pentru cântărirea întregului ansamblu de condiţii cari explică apariţia pragmatismului. O scurtă privire asupra vieţii şi a înrâuririlor suferite de cugetătorul american, va fi utilă pentru înţelegerea operii sale filosofice.

Născut la New-York, în 11 Ianuarie 1842, James studiază medicina şi filosofia în principalele oraşe europene: Londra, Paris, Bolognia, Geneva, Bonn, Berlin, dupăce trecuse mai întâi pe la universitatea din Harvard. In 1869 se întoarce înapoi, şi timp de trei ani, din cauza sănătăţii şubrede, nu face altceva decât să citească; îndeosebi filosofie. In anii aceştia face cunoştinţă deaproape cu filosofia lui Renouvier, pe care o va considera de însemnătate hotărîtoare în formarea cugetării sale. In 1872 îşi începe cariera academică obţinând gradul de „Instructor in Physiology" la universitatea din Harvard, unde rămâne multă vreme, desfăşurând o intensă activitate didactică. Lui i-se datoreşte desvoltarea excepţională a psihologiei americane, şi înfiinţarea primelor laboratoare. In 1907, când se retrage din învăţământ, filosofia pragmatistă, pe care a prezentat-o în lecţiuni celebre ţinute la diferite universităţi engleze şi americane, avea renume universal. Moare în 26 August 1910., Operele principale sunt: *The principles of psychology*, 1890; *The will to believe*, 1897; *The varietis of religious experience*, 1902; *The meaning of truth*, 1909; *A pluralistic universe*, 1909; *Essays in radical empiricism*, 1912, aproape toate traduse în limbile franceză, germană şi italiană.

William James face parte din categoria firilor romantice, dotate cu bogată viaţă interioară, şi foarte impresionabile. Formaţia sa intelectuală se desăvârşeşte sub înrâurirea mai multor curente de idei, de provenienţă europeană, şi a unui numeros şi variat grup de gânditori. Faptul că el se reclamă cu insistenţă, dela Fechner, Lotze, Wundt, Mill şi Renouvier, arată că aceştia sunt gânditorii principali europeni cari i-au hotărît orientarea filosofică. Gustav Theodor Fechner este în multe privinţe preferat. Ciudatul spirit romantic, aşa de original, îi satisface mai mult decât oricare altul, gustul său atât de accentuat pentru particular şi concret, pentru amănuntul viu, pentru preţuirea individualului colorat şi plin de sevă, către care se îndreaptă cu predilecţie gândirea sa, orientată mai mult înspre realitatea empirică decât înspre lumea abstracţiilor.

Dar Fechner este printre cugetătorii preferaţi, şi din alte motive. In opera acestui hotărît antihegelian, găseşte James argumentele cele mai puternice împotriva dialecticei hegeliene, care, spune el, în afara lumii abstracţiei pure nu are nici o valoare. Empirismul lui Fechner, care dispreţueşte abstracţiile şi valorifică realul concret, înlocuind metoda abstract-deductivă a transcendentalismului, cu analogia, mânuită cu viguros talent, este filosofia croită parcă anume după gustul său. Preferinţele pentru sistemul romanticului german, se explică deci nu numai prin înrudire de temperament şi structură spirituală, ci şi prin atitudinea violent antihegeliană a acestuia, care satisfăcea complect înclinările sale. Căci, să nu uităm, toată opera lui James, într'o privinţă, este o înverşunată polemică îndreptată împotriva idealismului transcendental al şcoalei anglo - hegeliene, şi a idealismului speculativ în genere.

După Fechner, a cărui influenţă este dintre cel mai adânci în formarea cugetării sale, filosoful dela care a învăţat iarăşi foarte mult, şi căruia-i datoreşte în foarte mare măsură orientarea sa filosofică, este autorul neocriticismului francez, Charles Renouvier.

Din doctrina pluralismului şi fenomenismului acestui puternic şi constructiv spirit filosofic, împrumută James principiul de cosmică semnificaţie al activităţii, şi ideia indeterminismului, de care se va servi aşa de mult la motivarea tezei liberului arbitru. Afară de asta, pluralismul radical al lui Renouvier, izvor esenţial pentru voluntarismul şi personalismul din filosofia contimporană, este doctrina care convenea spiritului american, prin excelenţă experimentalist şi individualist. Filosofia lui Renouvier l-a entuziasmat aşa de mult, încât James nu se ferea să spună, desigur sub prima impresie, că filosofia viitorului va fi sau *neocriticismul*, sau *hegelianismul*.

Deosebit de însemnate pentru cunoaşterea orginilor pragmatismului lui James, sunt apoi influenţele provenite din cultura engleză. Asupra procesului de închegare a culturii americane în genere şi a caracterului ei specific, cultura engleză a avut o înrâurire, hotărâtoare în toate privinţele. Ei i-se datoreşte însuşi spiritul acestei tinere culturi, hrănită în cea mai mare parte cu idei împrumutate din bogăţia spirituală a insulei.

Caracterul aşa de pronunţat empirist al cugetării sale, James îl datoreşte contactului cu opera filosofică a lui Carlyle, Spencer şi mai ales cu a lui John Stuart Mill. Dela acest din urmă gânditor, a învăţat lărgimea de spirit a pragmatismului,

după cum singur o mărturiseşte în dedicaţia aşezată în fruntea scrierii sale „Pragmatismul". Tot acolo afirmă, că dacă Mill ar mai trăi, el ar fi incontestabil, şeful mişcării pragmatiste. In scrierile acestor filosofi cari i-au modelat spiritul, găseşte James armele cele mai eficace în polemica dusă cu hegelianismul şcoalei engleze. Aminteam, în legătură cu influenţa lui Fechner, de acest aspect polemic al gândirii lui James. In afară de faptul că era un spirit combativ prin vocaţie, tendinţele polemice atât de reliefate cari îi colorează opera mai au şi o explicaţie istorică. Cugetarea engleză, după criza şi declinul empirismului, şi după consumarea prestigiului lui John Stuart Mill, intră tot mai sensibil în raza de influenţă a gândirii germane. Dupăce un timp apreciabil, criticismul kantian şi-a exercitat influenţa asupra speculaţiei, hegelianismul îi ia locul, înrâurind într'o măsură covârşitoare întreaga activitate filosofică. Influenţa lui Hegel, vizibilă în spiritul ca şi în forma cugetării, provoacă apariţia şcoalei neohegeliene [1]) sau, cum i se mai spune, anglo-hegeliene, care dacă nu are o unitate interioară, existând mai multe curente în sânul ei, este totuşi fundamental orientată în acelaş sens: idealismul transcendental. Gânditori de mâna a doua, ca Royce, Bosanquet, Green şi Cairds, stăpânesc activitatea filosofică. Spiritul cel mai original şi profund rămâne însă Bradley [2]), personalitatea filosofică cea mai impunătoare, care domină în Anglia prin rolul mare jucat în mişcarea ideilor timpului, aproape toată a 2-a jumătate a veacului XIX. Deşi considerată ca fiind hegeliană mai mult în rezultatele ei, decât în metodă, împotriva metafizicei moniste şi absolutiste a acestuia se concentrează verva lui James, şi mai ales a lui F. C. S. Schiller, a cărui doctrină umanistă, după cum vom vedea, se încheagă aproape numai prin critica filosofiei neohegeliene.

Prin faptul că între filosofia eclectică a lui Bradley, — care încearcă o împăcare a idealismului cu realismul, şi a imanentismului cu transcendentalismul — şi între pragmatism ar exista unele puncte de apropiere, cum ar fi în teoria adevărului de pildă, unii comentatori, printre cari cităm pe Jean Wahl [3]), afirmă o înrudire a lor, şi chiar o influenţă

---

1) Cu privire la şcoala anglo-hegeliană a se consulta şi studiul lui *Mackensie* din „Revue de Met. et de Morale", 1911.
2) Vezi şi studiul „Metafizica lui Bradley" de *N. Petrescu*, publicat în „Revista de Filosofie" din 1930.
3) *Jean Wahl:* Les philosophies pluralistes de l'Amerique.

a neohegelianismului asupra lui James. Pragmatismul însă este prea adânc pătruns de spiritul empirist şi antidialectic pentru a se putea încerca o apropiere de neohegelianism.

*

Acestea ar fi, pe scurt, influenţele europene exercitate asupra lui James în timpul iniţierilor filosofice. Primul gânditor pragmatist, însă, dela care se reclamă James şi împrumută chiar numele doctrinei, este matematicianul şi filosoful american Charles Sanders Peirce.

Intr'un studiu celebru în istoria pragmatismului, întitulat „Logica ştiinţei", întrebuinţând întâia dată numele de *pragmatism* (dela grecescul *pragma* = acţiune), Peirce pune în termeni precişi problema: care este funcţiunea esenţială a gândirii, şi cum putem face ca ideile noastre să fie clare? — problemă reluată şi adâncită de filosofia pragmatistă. Este interesant de reţinut că studiul acesta al filosofului american, lipsit de strălucire, neobişnuit de arid şi strâns în demonstraţii, dar deschizător de drumuri, trece neobservat până la James, care cel dintâi îl comentează, subliniindu-i valoarea excepţională pentru pragmatism, şi privindu-l drept piatră unghiulară a noii filosofii. In acest studiu, care pentru autorul pragmatismului constitue o revelaţie, Peirce susţine în esenţă, că „a produce credinţa e singura funcţiune a gândirii". Gândirea în acţiune are drept ultim scop gândirea în repaus, care nu este altceva decât credinţa. In tendinţa ei către producerea credinţei, gândirea activă este un exerciţiu al voinţei. Ca în orice fel de acţiune, şi în acţiunea gândirii trebuesc vizate efectele practice. In legătură cu raţionamentele, Peirce spune că trebueşte reţinută „utilitatea lor imediată", totalitatea efectelor perceptiblie, practice, având o deosebită importanţă. Metafizica, prin care el înţelegea sistemele neemancipate de formalismul gol şi cazuistica scolasticei, i se pare ceva „mai mult curios decât util".

In studiul acesta neremarcat la început, —, în care Peirce se preocupă să găsească o metodă pentru a distinge ideile între ele, — se formula aşadar în principiu, metoda pragmatistă. Influenţa lui Peirce asupra lui James, se mai exercită însă şi pe cale orală, prin faptul că amândoi erau membri ai unui aşa numit „Club metafizic", unde se întâlneau la discuţii mai mulţi filosofi şi oameni de ştiinţă ai acelei vremi.

Dupăce am schiţat în linii sumare acest tablou al înrâuririlor filosofice suferite de James, pentru a ne da seama de gânditorii cari au contribuit la formarea şi orientarea spiritului său, putem trece la expunerea pragmatismului aşa cum îl găsim sistematizat în scrierile sale.

Ce este pragmatismul?

Ca introducere la analiza doctrinei propriu zise, e util să arătăm felul original în care James înţelege filosofia. Dacă în şcolile unde se predă oficial, filosofia a fost şi continuă a fi considerată ca o sumă de cunoştinţe technice, în concepţia lui James, filosofia este cu totul altceva decât ceeace se poate învăţa din cărţi şi tratate. Fiind „în acelaş timp cea mai sublimă şi cea mai banală dintre ocupaţiile omeneşti", filosofia „este conştiinţa mai mult sau mai puţin surdă pe cari o avem despre sensul profund al vieţii, despre sensul pe care în mod loial trebue să i-l recunoaştem. Filosofia noastră este deci maniera noastră proprie de a simţi şi de a ne reprezenta presiunea, apăsarea universului, — de a o simţi şi de a ne-o reprezenta întreagă". Prin ea ni se deschid cele mai vaste perspective, şi graţie „luminilor îndepărtate pe cari le proectează la orizont", ne îndreptăm chiar viaţa.

Cu toate contradicţiile şi discuţiile stranii, ce par interminabile, dar de fapt ascut gustul pentru cugetările subtile şi ingenioase, rezultatele la cari ajungem în filosofie sunt pentru noi de o absolută necesitate şi un interes vital. Dacă „nu hrăneşte omul", filosofia dă în schimb curajul de care sufletul are nevoie. Reprezentând tot ce poate fi mai semnificativ, mai important şi personal pentru fiecare din noi, — şi în acest înţeles toţi avem o filosofie — întrucât ne hotărăşte perspectiva originală sub care privim universul, filosofia este expresiunea practică a temperamentului fiecăruia. In orice filosofie, peste temperamentul celui care a formulat-o nu se poate trece. Din acest punct de vedere, „istoria filosofiei este, în mare măsură, aceia a unui anumit conflict de temperamente omeneşti". Temperamentul, şi numai temperamentul, a făcut din Socrates, Platon, Locke, Kant, Hegel, Spencer, Renouvier... mari gânditori. Şi varietatea, deosebirea sistemelor filosofice, se explică prin varietatea şi diversitatea temperamentelor omeneşti. Totdeauna, atâta timp cât vor exista oameni cari gân-

desc, temperamentul lor va juca un rol hotărâtor în formarea concepţiilor despre lume şi viaţă.

Dacă în ştiinţă este posibil să facem abstracţie de temperamentul creatorului, să desconsiderăm coeficientul personal, fixându-ne atenţia numai asupra operii în sine, detaşată de viaţa celui care a creat-o, — cu toate că şi aci vom întâlni stiluri felurite, — în filosofie nu este cu putinţă. Peste exigenţele şi repulsiile temperamentale nu se va putea trece niciodată. Un sistem filosofic va purta pecetea personală a gânditorului şi se va resimţi de felul lui original de a privi, înţelege şi reflecta universul, de a pune şi rezolva problemele. Sistemele filosofice aşadar, vor reda totdeauna ceva din parfumul caracteristic al persoanei autorului, şi anume, ce e unic în acest parfum personal.

Vom vedea, din cele ce vom expune, că felul acesta plastic de a privi filosofia, îşi are însemnătatea lui şi pentru pragmatismul lui James, care este o filosofie atât de mult legată de temperamentul şi sensibilitatea particulară a creatorului ei. Să vedem acum, mai de aproape: ce este pragmatismul?

După nume, care lui James i-se pare *bizar* şi rău ales, fiindcă evocă prea sensibil ideia de acţiune, s'ar părea că pragmatismul este o filosofie cu totul nouă. In realitate, termenul acesta se referă la tendinţe foarte vechi, dar disparate, existente în cugetarea filosofică. Pragmatismul, spune el, trebue privit ca mişcarea filosofică prin care „un anumit număr de tendinţe, cari au existat totdeauna în filosofie au luat deodată şi colectiv conştiinţă de ele înşile şi de misiunea lor colectivă". Doctrina pragmatistă nu face decât să coordoneze aceste tendinţe într'un tablou unitar, din care să fie înlăturate divergenţele şi controversele de detaliu. James aminteşte, printre cei dintâi şi cei mai vechi gânditori cari au întrebuinţat metoda pragmatică, pe Socrates şi Aristotel. Deprinderi de a gândi în spirit pragmatist se pot întâlni apoi la mulţi alţi filosofi cunoscuţi, din toate timpurile, cum sunt Protagoras, Locke, Hume, Berkeley, Nietzsche, Mach, Avenarius, etc., pe cari James îi consideră drept înaintemergători ai pragmatismului. Nefiind prin urmare, ceva radical nou, pragmatismul se înrudeşte cu multe curente vechi ale filosofiei. Astfel, se acordă cu nominalismul prin aceia că face apel constant la faptele particulare; cu pozitivismul ,prin dispreţul deopotrivă mărturisit faţă de abstracţiile metafizice, de problemele fără interes şi de soluţiile pur verbale; cu utilitarismul, prin atenţia pe

care o arată aspectului practic al chestiunilor; şi în genere, cu toate tendinţele *anti-intelectualiste*. Fiindcă, în primul rând această mişcare filosofică trebue privită ca o viguroasă reacţiune împotriva raţionalismului şi a metodelor sale. Se poate afirma, fără risc, că pragmatismul se constitue în doctrină proprie şi autonomă, prin critica severă îndreptată împotriva raţionalismului şi a procedeelor lui esenţiale. Criticând filosofia clasică raţionalistă, îşi desprinde pragmatismul atât metoda originală de cercetare a problemelor, cât şi concepţia nouă în teoria adevărului.

In metafizică şi în teoria cunoaşterii deopotrivă, poziţia raţionalismului este falsă. In metafizică, fiindcă realitatea nu este ceva dat odată pentru totdeauna, ceva static şi închis, ci este un proces deschis, o devenire şi creaţie continuă, un curs de fapte şi evenimente în plină desfăşurare. Inţelegerea acestei deveniri complexe şi permanente, nu o putem dobândi însă, numai cu ajutorul raţiunii, al intelectului pur, în care raţionalismul vede singurul instrument valabil de cunoaştere. În formarea convingerilor noastre despre lucruri, intelectul nu este singurul factor decisiv. Dimpotrivă, majoritatea acestora se cristalizează datorită unor factori ce ţin mai mult de natura noastră pasională, non-intelectuală. Rolul simţurilor, al imaginaţiei, al sentimentului şi experienţei particulare, este tot aşa de important ca şi al raţiunii.

Pragmatismul nu neagă câtuşi de puţin contribuţia raţiunii, cum o neagă filosofia raţionalistă pe aceia a simţurilor şi a afectivităţii. Recunoaşte că intelectul procură unele din elementele esenţiale, şi admite că eliminarea, sau chiar şi numai neglijarea lor ar fi nu numai o mare eroare, ci o imposibilitate. Ele prezintă avantagii vădite, şi au o valoare pe deplin încercată. Conceptele introduc valori noi în viaţa perceptuală pură, care fără intervenţia lor, ar rămâne un flux indistinct. Cu ajutorul conceptelor, stabilim relaţii între obiecte şi serii de fenomene distincte, ne orientăm practic în viaţă, şi dirijăm acţiunea către centre de interes şi energie deosebite. In afară de aceasta, mai prezintă un alt mare avantaj: sistemul pe care spiritul nostru îl crează cu ajutorul lor, se bucură de o independenţă totală faţă de fluxul neîntrerupt al impresiilor externe. Aceasta e de altfel funcţia raţiunii: prin crearea noţiunilor ea introduce unitatea în diverstiatea experienţei sensibile, în ceeace Kant numea „rapsodia percepţiilor". Oricât lumea sensibilă s'ar schimba, în curgerea ei neîntreruptă, ade-

vărurile fixate prin concepte rămân totdeauna valabile. Ele se bucură de un fel de *eternitate*, care derivă din însăşi natura lor schematică şi statică; dar o eternitate care, ce-i drept, rămâne inferioară existenţei temporale şi concrete, abstracţiile lipsite de substanţa realului sensibil fiind un material mort, fără valoare.

Din avantagiile mari şi valoarea practică incontestabilă a conceptelor, nu trebue să conchidem însă că raţiunea care le procură este izvor unic de cunoaştere, şi că totul se reduce la ea, cum afirmă raţionalismul. Numai cu ajutorul raţiunii niciodată nu vom dobândi o înţelegere plină şi adevărată a realului. fiindcă intelectul nostru este astfel construit, încât pentru a putea înţelege pluralitatea, trebue să o reducă la unitate, falsificând în modul acesta caracterul profund eterogen al existenţei, şi sărăcind-o într'un fel inadmisibil. Prin însăşi natura ei, raţiunea simplifică şi schematizează. A întemeia cunoaşterea numai pe raţiune, înseamnă deci a da loc la o serie de prejudecăţi intelectualiste, şi a ajunge la soluţii false în discuţia problemelor filosofiei. Oricât de mari ar fi foloasele, şi oricât de evidentă valoarea conceptelor, cunoaşterea raţională pură, cunoaşterea prin concepte, sau, cum îi spune James, „transpunerea conceptuală", crează antinomii irezolvabile. Aşa de pildă în continuitatea percepţiilor, abstracţiile introduc discontinuitatea. Cunoaşterea prin mijlocul lor nu izbuteşte niciodată să fie adecuată plenitudinei realităţii.

Cum a arătat-o de altfel însuşi Bradley, pe care pragmatismul şi mai cu seamă umanismul îl combate cu atâta violenţă, conceptele sunt contradictorii; ele nu pot traduce realitatea, în miezul şi unicitatea ei, ci numai aparenţa înşelătoare. Intre existenţa sensibilă şi concretă pe deoparte, şi gândirea noastră pe de alta, abstracţiile deschid o prăpastie de netrecut. Aşa se explică dece pe calea procedeelor de cunoaştere pur raţională, în probleme filosofice vitale se ajunge la antinomii insolubile, la adevărate enigme speculative. Datorită lor realitatea concretă ni se înfăţişează sub aspectele cele mai paradoxale, ajungând cu desăvârşire ininteligibilă [1]. Unul din aceste paradoxe celebre în istoria filosofiei, amintit de James, este interpretarea pe care o dă mişcării gânditorul grec Zenon. Prin riguroase şi impecabile demonstraţii logice, Zenon dovedeşte imposibilitatea mişcării şi conchide la inexistenţa ori-

1) Vezi Introduction à la philosophie.

cărei schimbări în natură. Din punct de vedere strict logic, mişcarea este inexplicabilă şi de neînţeles; concluzie evident paradoxală, întrucât e absurd şi imposibil a nega existenţa ei în lume. Totuşi la o astfel de concluzie conduce explicaţia prin procedee strict intelectualiste.

Datorită aceleaşi metode de transpunere conceptuală, rămân pentru noi adevărate enigme: activitatea, spontaneitatea, cauzaţia, continuitatea, libertatea, durata, etc. Toate problemele acestea irezolvabile pentru filosofia raţionalistă, dovedesc că abstracţiile merg alături de realitate, şi că nu sunt altceva decât creaţiuni artificiale ale spiritului nostru, incapabile a ne pune în contact direct cu miezul concret şi viu al lucrurilor. Orice explicaţie intelectualistă a existenţei, duce până la urmă la „o monstruoasă reducere a vieţii, prin schematizări şi simplificări inevitabile". Mărginindu-se la abstracţii, şi preţuind numai rolul acestora în cunoaştere, raţionalismul nu poate oferi în probleme filosofice fundamentale decât soluţii verbale, nu poate invoca pentru a ieşi din dificultăţi, decât raţiuni apriori, ajungând la sisteme rigide şi închise[1]).

Aceste grave neajunsuri şi numeroase antinomii, pretinde să le înlăture pragmatismul prin o *nouă metodă*. In adevăr, spune James, pragmatismul nu caută să fie o nouă teorie filosofică, pe lângă atâtea altele, *ci o metodă nouă* de a pune şi rezolva problemele. Ferindu-se cu o mare grije de a fi o doctrină închisă, care să promită soluţii ultime şi perfecte tuturor întrebărilor ridicate de mintea omenească, un nou sistem filosofic cu pretenţii de unic depozitar al adevărurilor definitive, pragmatismul se prezintă în prima linie, ca un program de muncă, şi o metodă capabilă a ne pune în contact imediat cu realitatea concretă a lucrurilor, şi nu cu relaţiile lor abstracte şi statice; o metodă care preţueşte gândirea concretă, adecuată, faptele şi acţiunea eficace, dispreţuind soluţiile verbale, abstracţiile goale, falsele raţiunii apriori şi tot ce e sistem închis.

In ce constă această nouă metodă?

După propria definiţie dată de James, metoda pragmatică „constă în a interpreta fiecare concepţie după consecinţele sale practice". Totalitatea acestor consecinţe practice, hotărăsc valoarea oricărei concepţii. Orice controversă asupra valorii a două concepţii cari nu duc la diferenţe practice, în

1) La pragmatisme, p. 61.

ordinea înfăptuirii, este o scolastică verbală inutilă. Dintre două concepţii, putem constata care este cea adevărată numai prin rezultatele la cari ne conduce, prin eficienţa ei practică. Amândouă nu pot fi adevărate, fiindcă atunci n'ar mai fi două. Concepţiile noastre sunt simple instrumente în serviciul gândirii, mijloace cari ne permit să operăm asupra faptelor din punct de vedere intelectual. James întrebuinţează chiar cuvântul german *Denkmittel*, pentru a le sublinia natura şi rostul lor.

Metoda pragmatistă preconizează deci o interpretare a teoreticului prin rezultatele practice, obţinute în planul realizărilor lui concrete. După această metodă, teoriile n'au valoare în sine, fiindcă teoriile şi dogmele sunt simple construcţii ale raţiunii speculative, cari, detaşate de realitatea sensibilă sunt lipsite de valoare şi eficacitate. Noţiunile, ideile şi teoriile dobândesc un înţeles şi o utilitate numai prin aplicarea lor la realitatea experienţei empirice, numai prin promovarea cunoaşterii acestei realităţi. Chiar când acceptă conceptele — şi am văzut că nu le respinge de plano, — pragmatismul se scufundă cu ele în fluviul experienţei, înviorând şi dând conţinut cunoaşterii. O idee, o noţiune, în afară de semnificaţia practică, nu are nici o altă semnificaţie. Cuvinte de sacru prestigiu în vocabularul raţionalismului, cum sunt: Absolutul, Raţiunea, Materia, Dumnezeu, etc., cari în această filosofie sunt răspunsuri la probleme metafizice, pentru pragmatism nu rezolvă şi nu lămuresc nimic. In felul său de a privi lucrurile, dogmele şi teoriile au cu totul altă însemnătate. „*O teorie devine un instrument de cercetare, în loc de a fi răspuns la o enigmă şi încetarea oricărei cercetări*"1). Valoarea şi semnificaţia teoriilor stă deci în caracterul lor „instrumental". Ele sunt, pentru gândirea noastră, procedee de a se *adapta* la realitate şi nu revelaţii sau concepţii mistice, rezolvând nu ştim ce enigme. Dogme imuabile, teorii definitive, nu există. Teoriile şi chiar legile ştiinţifice sunt aproximaţii, a căror utilitate constă în rezumarea sistematică a faptelor cunoscute, şi în însuşirea lor de a ne conduce la categorii de fapte noii. Ele nu trebuesc considerate ca fiind o reproducere absolută a realităţii, ci ca sisteme de simboluri, ca un fel de „stenografie conceptuală", în economia căreia arbitrarul uman ocupă un loc însemnat şi, în multe privinţe, hotărîtor. Pe drumul

1) Le pragmatisme, p. 63—64.

acesta, se poate observa cum pragmatismul se întâlneşte cu critica ştiinţei, iniţiată de Mach, Boutroux, Sigwart, Poincaré, Duhem, Milhaud şi alţii.

Graţie nouii metode pragmatiste dobândim o altă perspectivă asupra realităţii, ale cărei caractere nealterate, sunt date numai în experienţă. Dacă atâtea aspecte vii şi concrete ale existenţei, cum sunt: continuitatea, calitatea, spontaneitatea, libertatea, etc..., nu pot fi înţelese şi explicate prin procedeele raţiunii abstractizante şi simplificatoare, ele o pot fi prin această metodă care ne îndreaptă spre calea experienţii, învăţându-ne a le cunoaşte în mod experimental[1]).

Metoda pragmatistă orientează spre faptele individuale, pline de sevă, spre acţiunea directă, ignorând absolutul vid al conceptelor; ne învaţă să apreciem lumea experienţei sensibile, care este de „o bogăţie fecundă şi dramatică", lăsând pe-un plan secundar preocupările în legătură cu „raţionalitatea teoretică", şi preţuind mai presus de orice „determinările particulare" ale lumii.

Pragmatismul oferă prin urmare o metodă suplă şi cuprinzătoare; aşa de cuprinzătoare, încât permite înţelegerea celor mai variate atitudini. Pentru a arăta în chipul cel mai sugestiv structura originală a acestei metode, James se foloseşte şi de ingenioasa comparaţie a lui Papini. „Pragmatismul, spune acesta, ocupă în mijlocul teoriilor noastre poziţia unui coridor într'un hotel. Numeroase camere dau în acest coridor. Intr'una poate fi găsit un om lucrând la un tratat în favoarea ateismului, în cea de alături o persoană rugându-se în genunchi pentru a obţine credinţa şi curajul; în a treia un chimist; în cea următoare un filosof elaborând un sistem de filosofie idealistă, în timp ce în a cincea, unul este pe cale de a demonstra imposibilitatea metafizicei. Toţi aceşti oameni utilizează în orice caz coridorul: toţi trebue să treacă prin el, pentru a se întoarce fiecare acasă, pe urmă pentru a ieşi"[1]). Acelaş rol îl deţine şi pragmatismul în mijlocul teoriilor filosofice aşa de variate. Intr'adevăr, în timp ce raţionalismul nu recunoaşte şi nu operează decât cu abstracţii şi raţiuni apriorice, neînţelegând să iasă din logică, iar empirismul nu valorifică decât datele simţurilor şi ale experienţelor pozitive — pragmatismul ţine cont de datele sensibile, fără a ignora complet importanţa teoretică a conceptelor, a căror funcţie de

1) Le pragmatisme, p. 64.

sistematizare a materialului concret nu poate fi negată. In cercetare şi discuţie vrea să aducă, deci, maximum de supleţe şi lărgime de spirit.

In rezumat, ca metodă nouă de cercetare filosofică, pragmatismul aduce o atitudine şi orientare peste teoriile particulare. „Această orientare, această atitudine, constă în a ne abate privirile dela tot ceeace-i lucru prim, prim principiu, categorie, necesitate supozată, pentru a le întoarce către lucrurile ultime, spre rezultate, consecinţe, fapte"[1]).

Prin spiritul său conciliant apoi, metoda pragmatistă, schimbând şi felul de comportare al temperamentului în filosofie, şi dispreţuind vechile maniere ale „filosofilor de profesie", permite apropierea, atât de necesară în credinţa lui James, între ştiinţă şi metafizică, apropiere care nu s'a putut înfăptui până acum din cauza procedeelor primitive pe care această străveche disciplină le practica în cercetările sale.

Cu timpul însă, înţelesul cuvântului „pragmatism", care la început voia să însemne numai o nouă metodă de cercetare, s'a lărgit mult, cuprinzând şi o *teorie a adevărului*. Ceeace l-a impus îndeosebi în filosofia contimporană ca o doctrină la modă combătută cu o rară înverşunare, nu este metoda preconizată, oricât de interesantă şi originală ar fi aceasta, ci interpretarea surprinzător de nouă şi îndrăzneaţă dată noţiunii de adevăr.

In al doilea rând, prin urmare, pragmatismul este „o *teorie genetică a adevărului*"; o teorie aşa de intim legată de metodă, încât nici nu se poate concepe fără existenţa ei. Metoda pragmatistă a dus în mod natural la formularea teoriei pragmatiste a adevărului, a acelei concepţii elastice şi oportuniste despre adevăr, atât de bine acordată cu spiritul general conciliant şi pacificator al doctrinei, care acceptă totul, pentru a verifica şi controla apoi prin fapte, prin consecinţe, ceeace trebue primit ori respins. Teoria pragmatistă a adevărului, ca orice doctrină nouă, a fost atacată cu o deosebită violenţă de către filosofii raţionalişti. Dar tocmai în violenţa acestor atacuri vede James tăria şi veracitatea ei. „Orice doctrină nouă, mărturiseşte el, începe prin a fi atacată ca absurdă; apoi se admite că este adevărată, dar de-un adevăr prea evident şi fără nici un interes; şi se termină prin a fi recunoscută

1) Le pragmatisme, p. 64.

atât de importantă, încât adversarii ei pretind a o fi descoperit ei înşişi". Aşa s'a întâmplat şi cu doctrina pragmatistă.

In ce constă noutatea şi originalitatea atât de provocatoare a acestei teorii? Să urmărim. Faţă de problema adevărului, pragmatismul se arată mult mai circumspect decât raţionalismul, care clădeşte totul numai pe raţiune şi pe datele acesteia. Fără a nega toate prerogativele raţiunii în procesul de cunoaştere, pragmatismul mai admite şi alte facultăţi, alte forţe sufleteşti, a căror cooperare în elaborarea cunoştinţei noastre despre lucruri este efectivă. A le elimina, înseamnă a sărăci realitatea, a simplifica lucrurile în mod arbitrar.

Adevărul în concepţia pragmatistă, nu este o relaţie statică şi inertă, o entitate imuabilă, existând din eternitate ca ceva absolut, gata făcut pentru totdeauna, fix şi anterior tuturor lucrurilor, aşa cum o afirmă raţionalismul. Impotriva acestei teorii care pune adevărul în afara lucrurilorr, îl alungă în inaccesibile regiuni transcendente, îl absolutizează şi ploblematizează, pragmatismul vine cu o interpretare genetică, menită a distruge o simplă ficţiune a intelectului, cu ajutorul căreia niciodată nu vom putea deosebi ideile false de ideile adevărate.

Aceasta este problema centrală care trebue să ne preocupe în teoria adevărului: de unde, şi cum putem şti cari idei sunt adevărate şi cari false? Şi ce rezultă pentru viaţa practică dacă o idee e adevărată ori nu? O idee nu este în sine-însăşi adevărată. „Adevărul unei idei nu este o proprietate care ar fi inerentă ei şi care rămâne inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce pentru o idee. Aceasta *devine* adevărată, este *făcută* adevărată de anumite fapte". O idee devine valabilă, deci, prin munca *de verificare* pe care o suportă. Inainte de procesul verificării ei, ideea nu este adevărată, fiindcă propriu zis, nu există un adevăr *anterior* realului. Ideile, teoriile şi dogmele, nu sunt adevărate în ele înşile, cum spuneam şi mai înainte, ci devin adevărate prin consecinţele lor practice ,cari pentru acest motiv au o deosebită importanţă în recunoaşterea unui adevăr. Ele sunt mijloace de orientare în existenţa concretă, sunt *călăuze* cari uşurează adaptarea efectivă a vieţii şi a gândirii în mecanismul şi structura complexă a realităţii. Dacă ne servesc cu succes, sau, cu alte cuvinte, dacă ne pot fi „ghid agreabil" în experienţă, ele se *verifică*, *devin* adevărate. Aceasta înseamnează că ideile noastre devin adevărate atunci când sunt „de acord" cu rea-

litatea. O idee este „de acord" cu realitatea în cazul când ne poate conduce direct la aceea realitate, sau în apropierea ei, când ne pune în contact efectiv cu ea, dându-ne putinţa de a putea opera eficace, fie în domeniul intelectual, fie în domeniul practic propriu zis. Acordul ideii cu realitatea este criteriul suprem al adevărului. Cu cât o idee împlineşte mai bine funcţia de orientare în viaţă, fără a diforma experienţa şi fără a sacrifica pe cele cari s'au dovedit utile, cu cât ne oferă mai multe satisfacţii, cu atât este mai utilă şi deci mai adevărată. Astfel dacă două teorii incompatibile între ele, se acordă egal cu adevărurile pe cari le avem, raţiuni subiective vor decide pe cari o preferăm: una poate e mai „elegantă" ori mai „economică" decât alta; deşi secundară, satisfacţia gustului pentru frumos, pentru elegant. ne va face ca pe lângă toate celelalte motive, să preferăm o teorie sau o idee, alteia. Vom prefera totdeauna adevărul ştiinţific care ne dă cele mai multe satisfacţii de orice natură ar fi aceasta.

E cu totul absurd a se vorbi de adevărul unei idei, atâta timp cât ea este complect detaşată de experienţă. Adevărul nu e căutat pur şi simplu pentru sine, nu este un scop propiu, ci un mijloc de a obţine anumite „satisfacţii vitale". Orice idee este utilă, dacă este adevărată, şi este adevărată dacă este utilă. Ideile adevărate au valoare practică, sunt instrumente preţioase pentru acţiunea noastră, şi obiectele vizate sunt deasemenea practice pentru noi.

Pragmatismul nu consideră ca o condiţie sine qua non, ca o idee să ducă numaidecât la rezultate practice; acestea sunt implicate însă în natura ei, şi când împrejurările o vor solicita, se vor produce în mod firesc. Pentru acest motiv crede James că e bine să avem rezerve de adevăruri „supranumerare", căci nu se ştie momentul când, prin împrejurări favorabile neprevăzute, dar posibile, vor deveni utile. Dacă însă o idee nu duce niciodată la rezultate practice, e semn sigur că ea e sterilă şi neadevărată, fiindcă, aşa cum o remarcă şi Schiller, „adevărul unei aserţiuni depinde de aplicarea sa".

Trebue să precizăm aci că pragmatismul nu ia noţiunea de *practic* în înţelesul de opus *teoreticului*, ci îi dă un sens mult mai cuprinzător. O idee poate avea consecinţe practice, nu numai pentru acţiunea noastră, ci şi în cazul când ne ajută să învingem greutăţi de natură teoretică. Aşa dar practicul nu e numaidecât opusul abstractului, al generalului, — o idee putând avea consecinţe utile, şi în domeniul teoreticului. Prin-

21

cipalul lucru e să aibă consecinţe utile, fie pentru cercetarea, fie pentru acţiunea noastră, şi să nu rămână pururea abstractă, adevărurile cari rămân pentru totdeauna abstracte, nefiind adevăruri perfecte. Ideile adevărate, se acordă cu faptele, ca şi cu principiile; cu realitatea şi cu adevărurile anterioare. Acordul acesta al ideilor noastre cu realităţile concrete sau abstracte, cu faptele sau principiile, este absolut necesar pentru veracitatea lor. Dacă n'ar fi aşa, am cădea într'o „incoherenţă iremediabilă", şi am fi „desminţiţi" la fiecare pas. Orice idee nouă, după procesul verificării sale se integrează în totalitatea adevărurilor existente şi organizate, cu care se racordează formând o unitate vie şi capabilă de îmbogăţire treptată; fiindcă adevărul, cum tot Schiller o spune, are un caracter *cumulativ*.

Noţiunea de adevăr trebue pusă deci în legătură cu momentele experienţei. Desigur, nu toate ideile se verifică în mod direct, şi nu toate cer să fie direct controlate. Majoritatea lor sunt adevărate, nu în urma unei verificări, ci indirect, prin faptul că nu provoacă decepţii, că nu sunt desminţite de experienţa noastră. „Astfel sunt toate ideile care se raportă la istoria trecutului". Asemenea idei nu pot fi direct verificate. Pentru a ne convinge însă de valoarea lor, ne rămâne calea indirectă de verificare. Faptele istorice, deşi aparţin trecutului n'au dispărut cu totul, ele continuând a influenţa efectiv asupra prezentului; ele există prin efectele actuale produse. Prin urmare, ideile noastre despre trecut sunt recunoscute ca adevărate dacă se acordă cu aceste efecte. Nimeni nu va putea tăgădui că Iuliu Cezar sau monştrii antedeluvieni au existat în adevăr, din momentul în care existenţa unui astfel de trecut „ne este garantată prin faptul că el se acordă cu toate lucrurile cari există prezent. Dacă prezentul este adevărat, trecutul a fost adevărat deasemenea" [1]). Ideile trăesc din credit, aşa cum trăesc, de exemplu, biletele de bancă. Ele subînţeleg verificările, tot aşa cum în cazul biletelor de bancă, subînţelegem rezerva metalică. Ajunge ca numai câteva din ele să fie verificate de cineva, pentruca acestea să servească apoi drept bază tuturor celorlalte pe cari le acceptăm ca fiind, sau putând fi verificate. Operaţia este posibilă prin faptul că lucrurile nu sunt izolate unele de altele, ci stau în grupe ordonate, formând genurile. Este suficient ca pentru un exemplar

1) La pragmatisme p. 197.

dintr'un anumit gen să se facă verificarea, pentru a o generaliza apoi la toate exemplarele cari sunt de aceiaşi natură, cari aparţin aceluiaş gen. Se poate afirma deci cu bun temeiu, că verificările indirecte ori virtuale sunt la fel de valabile ca şi cele directe şi actuale. In felul acesta se realizează o mare economie de timp şi de efort, fiindcă este o imposibilitate a verifica totul.

Posibilitatea verificării ideilor însă trebue să existe, în înţelesul că mai curând sau mai târziu rezultatele practice vor trebui să apară. Rolul aşa de important atribuit experienţei concrete în elaborarea şi perfecţionarea oricărui adevăr, are drept urmare că pragmatismul neagă orice valoare ideilor abstracte, lipsite complect de putinţa verificării. Abstracţiile pure sunt inoperante cât timp sunt considerate în ele-înşile, şi rămân streine de realitate. Dacă pragmatismul admite totuşi unele abstracţii de acestea, o face din alte motive decât raţionalismul. Doctrinele teologice speculative de pildă, deşi abstracte, sunt adevărate, pentrucă au o oarecare valoare concretă pentru viaţă, au un anumit fel de urmări practice. Ele sunt adevărate, nu în ele-înşile, ci pentru motivul că sunt *bune*. Adevăr şi Bine sunt ceva mai mult decât două idei coordonate. Ideia de adevăr se cuprinde în ideia de bine, fiindcă adevărul este un bine de un anumit fel, şi nu o categorie în afara acestuia. O idee bună deci e în acelaş timp şi o idee *adevărată*. Adevărul este prin el însuşi bun, o aserţiune „adevărată", adică „fundată", neputând avea decât consecinţe „bune", utile. Adevărurile sunt utile fiindcă sunt bune, şi bune fiindcă sunt utile. In esenţă, ele nici nu sunt altceva decât *utilul* în domeniul gândirii, după cum „justul" e utilul pentru conduită. Din acest motiv, într'o altă definiţie întregitoare a celor anterioare, cuvântul „adevăr" mai arată, după James, „tot ce se constată ca bun sub forma unei credinţe, şi ca bun între altele, pentru raţiuni definite, susceptibile de a fi specificate".

Criteriul utilităţii, al valorii practice şi experimentale a ideilor, are în doctrina pragmatistă, după cum se vede, o importanţă capitală. Din faptul că ideile au valoare numai întrucât păstrează o alianţă fecundă cu faptele, în măsura în care devin *concrete* prin rolul şi contribuţia lor, rezultă o altă însemnată consecinţă: dacă ideile sunt adevărate după randamentul lor, după valoarea şi mulţimea urmărilor practice, după fecunditatea lor în experienţa vie, urmează că nu se poate vorbi de *un* Adevăr, independent de experienţă, ci de o mul-

ţime de adevăruri legate de varietatea şi multiplicitatea experienţei.

Pragmatismul nu recunoaşte existenţa adevărului unic, impersonal, definitiv şi complect. Un astfel de *Adevăr*, cu A mare, spune James, este un simplu idol al spiritului raţionalist. Trebue să se vorbească, nu de *Adevăr*, ci de adevăruri, fiindcă *„adevărul este un nume generic rezumând ideile de tot felul, dar de* o *valoare practică definită, cari sunt active în experienţă"*. „Cuvântul „adevăr" nu este pentru noi decât un nume colectiv, rezumând procese de verificare, exact în acelaş fel în care „sănătate, bogăţie, forţă", sunt nume desemnând alte procese relative la viaţă, alte procese cari, şi ele, plătesc. Adevărul este un lucru care *se face*, ca şi sănătatea, bogăţia, şi forţa, în cursul experienţei noastre". Ideia de adevăr şi ideia de proces nu pot fi disociate, adevărul fiind ceva plastic, suplu, în continuă devenire şi transformare; ceva care *se face* în cursul experienţei, şi nu un obiect gata făcut al gândirii. Un adevăr independent de nevoile omului, care să nu comporte retuşări impuse de realitatea vie a faptelor, un adevăr absolut pe care rămâne să-l descoperim, nu există. Şi chiar dacă ar exista, e un ideal foarte îndepărtat, cu realitatea căruia nu putem conta, fiindcă noi nu operăm, nu *trăim* cu el ci cu adevăruri temporale, concrete şi relative.

Pragmatismul crede în adevăruri *existenţiale*, nu în Adevărul absolut, *esenţial* al raţionalismului; în adevăruri cari se schimbă şi nu în adevăruri eterne. Adevărurile nu sunt „eterne", ci se transformă necontenit aşa cum o dovedeşte şi cazul adevărurilor logice şi matematice, în ultima vreme din ce în ce mai discutabile. Noţiuni logice, matematice şi fizice sunt puse în discuţie, dupăce mai înainte erau considerate ca adevăruri imuabile, definitiv stabilite. E drept, spune James, că „relaţiile reciproce ale ideilor de ordin pur intelectual", adică adevărurile logice şi matematice, formează o sferă cu totul aparte faţă de celelalte. Dar până şi în această sferă de judecăţi găsim credinţe adevărate sau false, cu deosebirea că ele sunt credinţe absolute, incondiţionale. Noi credem necondiţionat că principiile şi definiţiile sunt adevărate. Că 1+1 fac 2, sau că „orice efect presupune o cauză" sunt principii pe cari nu simţim nevoia să le verificăm prin simţuri. In sfera aceasta avem de-aface cu obiecte mentale, ale căror relaţii sunt percepute imediat ca fiind evidente. Ceeace pentru ele este adevărat odată,

va fi aşa totdeauna. Sunt singurele adevăruri oarecum „eterne". Stabilind relaţii între aceste idei abstracte, obţinem sistemele vaste ale adevărurilor logice sau matematice, sub care se ordonează faptele experienţei sensibile. Ele sunt sisteme ideale de cadre „dispuse dinainte pentru a primi toate obiectele posibile, de orice gen", şi „determinate de însăşi structura spiritului nostru". Asupra noastră acestea au o forţă de constrângere unică, determinându-ne să le respectăm simetria. Constrângerea de ordin intelectual fiind mult mai puternică decât cea de ordin sensibil, adevărurile de acest fel dobândesc în ochii noştri, un caracter de strictă şi riguroasă necesitate.

Pentru a sublinia cât mai pregnant şi concis deosebirea radicală dintre teoria pragmatistă a adevărului, expusă în rândurile de mai sus, şi celelalte doctrine, nu găsim o caracterizare mai precisă şi potrivită decât a lui Bergson: „în timp ce pentru alte doctrine adevărul este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenţie".

Deşi James susţine că pragmatismul ca metodă originală de cercetare, nu are nici o legătură logică cu doctrina pluralismului, care reprezintă teoria sa metafizică şi religioasă despre univers, totuşi e limpede că metoda de care ne-am ocupat deschide drumul înspre o astfel de concepţie. Gânditorul dela Harward crede că utilizând aceiaşi metodă, se poate ajunge şi la alte teorii metafizice. Oricât de pronunţată ar fi însă heterogeneitatea între metodă şi atitudinea metafizică, nu se poate nega că interpretarea pluralistă a existenţei este mai convenabilă decât oricare alta, spiritului metodei pragmatiste. Dacă metafizica a rămas până acum o disciplină sterilă, aceasta se datoreşte, după James, şi metodelor primitive întrebuinţate în cercetările sale. O metodă nouă şi adecuată ar aduce rezultate mai bogate. Oferind o astfel de metodă, pragmatismul crede a găsi soluţii pentru a ieşi din numeroase şi grele dileme ale filosofiei moderne. Criteriul utilităţii, al valorii practice a ideilor, valabil în problema adevărului, este aplicabil şi în terenul mai dificil al speculaţiei metafizice. Rezultatele practice, imediate sau îndepărtate, sunt implicate şi în controversele din acest domeniu. Evident, pragmatismul nu se fixează la primul plan al consecinţelor practice, când e vorba de interpretarea metafizică a universului, ci are în vedere perspectivele cele mai vaste şi îndepărtate. In esenţă însă atitudinea lui, dar sub o formă şi mai radicală, este aceia a empiriştilor din toate

timpurile, ireverenţioşi cu teoriile şi respectuoşi cu faptele[1]. O filosofie care în planul teoriei cunoaşterii dă prioritate nediscutată metodei empirice, înlăturând cu totul metoda deductiv-raţională şi dialectică, nu putea ajunge în nici un caz la o metafizică monistă şi absolutistă.

Din punct de vedere metafizic, pragmatismul duce la o concepţie pluralistă a existenţei. După cum nu există *un* adevăr, absolut şi impersonal, ci *adevăruri* particulare şi concrete în funcţie de experienţă, tot aşa nu există o unitate *originară* şi absolută a lucrurilor, ca aceea postulată de monism sub diversele lui forme, ci o unitate *generică*, relativă, „care se manifestă în lucruri".

Pragmatismul respinge tezele şi concluziile monismului absolut. In combaterea acestei metafizici se reliefează, mai pregnant chiar decât în teoria adevărului, deosebirea fundamentală dintre pragmatism şi raţionalismul de varii aspecte doctrinare. Metafizica lui James se desprinde limpede din însăşi critica argumentelor aduse în sprijinul ipotezei absolutului. Toate eforturile sale tind să dovedească inutilitatea logică şi psihologică a acestei ipoteze.

Dupăcum în teoria cunoaşterii, raţionalismul ajunge la afirmarea unui adevăr impersonal, unic şi abstract, în metafizică, unde îmbracă forma monismului sau idealismului speculativ, ajunge la postularea existenţei *Absolutului*. Absolutul, de natură spirituală, există din eternitate, şi este dat odată pentru totdeauna, ca o realitate supraindividuală desăvârşită. Tot aşa după cum întregul, suficient lui însuşi, preexistă părţilor cari nu se pot concepe decât înlăuntrul lui, Absolutul dat odată pentru totdeauna nu e susceptibil de creştere sau micşorare, aceasta contrazicând ideia perfecţiunii sale iniţiale. Absolutul n'are istorie, nu cunoaşte sub nici o formă devenirea. Tot ce se poate afirma despre natura lui, spune James, se reduce la câteva atribute vagi şi comune: este perfect, etern, unic, spiritual, supraindividual, incoruptibil, etc. atribute cari îi epuizează conţinutul, în realitate insesizabil, şi fac ca ideia de Absolut să se piardă în palide generalităţi. După James,

---

1) James singur mărturiseşte de altfel că pentru filosofia sa, preferă denumirea de „empirism radical" aceleia de „pragmatism". Termenul acesta derivând din grecesul *pragma*, care înseamnă acţiune, deşi consacrat prin circulaţie, nu este pe placul său. Expresia de „empirism radical" este mai potrivită, şi pentru motivul că diferenţiază net de alte concepţii, doctrina sa metafizică, morală şi religioasă, care nu este împărtăşită întru totul de Peirce şi ceilalţi pragmatişti.

Absolutul n'a fost niciodată mai mult decât o simplă ipoteză explicativă, a cărei acceptare implică însă numeroase şi mari insuficienţe. Impotriva ei formulează argumente de ordin logic şi psihologic deopotrivă de puternice. Astfel, din punct de vedere logic, găseşte că „absolutul este inutil pentru necesităţile deducţiunii". Fără îndoială, postularea existenţei lui are anumite avantagii teoretice, cum este de pildă sentimentul unei securităţi totale cu privire la stabilitatea universului. Avantagiile sunt însă prea reduse şi neînsemnate faţă de neajunsurile mari legate de această ipoteză. Astfel, acceptând existenţa Absolutului, nu mai putem pătrunde în interiorul lumii fenomenale, pentru a cunoaşte bogăţia ei concretă, caracterul particular şi plastic al lucrurilor, a căror individualitate se pierde în generalitatea şi impersonalitatea lui. Privită prin perspectiva Absolutului, lumea empirică şi vie, mobilă şi colorată, în infinita ei diversitate de aspecte, îşi pierde originalitatea ireductibilă. Neîmpăcându-se cu realitatea experienţei individuale, se pune întrebarea dacă ideea de Absolut mai poate trezi în noi, chiar şi acel sentiment de încredere, atât de mult preţuit de idealismul raţionalist.

Dar în afară de faptul că nu este necesară, ipoteza Absolutului mai este şi contradictorie, întrucât „se întemeiază pe ideea cu totul greşită că părţile şi totul nu sunt decât două nume arătând acelaş lucru" [1]). Departe de a fi o realitate, Absolutul nu trebue considerat mai mult decât este: o construcţie dialectică a raţiunii, o pură abstracţie lipsită de conţinut.

Acestor argumente cari vorbesc împotriva ipotezei idealiste, li se adaogă unele de o adâncă valoare umană, şi pentru noi, de o însemnătate vitală. Absolutul „ca atare", postulat de concepţia raţionalistă, este inform din toate punctele de vedere. El „nu activează nici nu suferă, nu iubeşte, nici nu urăşte; el nu cunoaşte nici nevoi, nici dorinţi, nici aspiraţii, nici eşecuri, nici succese, nici amici, nici duşmani, nici victorii, nici înfrângeri". O asemenea imagine despre Absolut, nu poate trezi admiraţie în spiritul omului. „Emoţia cosmică pe care ne-ar provoca-o, şi căreia monismul îi atribue o valoare şi semnificaţie religioasă infinită, este o satisfacţie prea vagă şi insuficientă pentru a-l justifica. Intrucât este infinită şi *absolută*, lumea nu poate cuceri simpatia noastră, crede James, deoarece lumea văzută şi înţeleasă sub specia eternităţii şi infinităţii „nu

1) **Philosophie de l' expérience, p. 186.**

are istorie". Absolutul nu are istorie pentrucă e strein de orice devenire, devenirea presupunând neapărat tendința spre alte forme, superioare și perfecte. Or, caracterul de instabilitate nu poate aparține sub nici-o formă Absolutului, postulat ca ceva perfect și atemporal, dat și desăvârșit sub semnul eternității.

Pe lângă aceste argumente, James socoate în plus teoria metafizicei moniste, ca fiind și inexactă. Universul în care existăm, și în interiorul căruia ne simțim învăluiți într'o atmosferă de adâncă intimitate, este populat de ființe cari își au istoria lor, înrudită și împletită intim cu a omului. Acestea sunt însă realități și aspecte cari nu încap într'o viziune monistă a lumii.

Deosebirea dintre metafizica lui James și metafizica monistă apare în tot ascuțișul ei, abia în discuția problemei structurii realității. Intrebarea „dacă realitatea există distributiv ori colectiv", care constitue una dintre cele mai vechi și pasionante dileme ale metafizicei, este rezolvată de James în sensul pluralismului. In opoziție cu idealismul speculativ, prea robit de ideia unității absolute a lucrurilor, pluralismul afirmă existența unei mulțimi de lucruri particulare, distincte, individuale și concrete, a căror totalitate nu e niciodată închisă. Unitatea absolută a universului, atât de scumpă doctrinelor raționaliste, este o simplă abstracție suprapusă realului de către intelectul nostru, prea puțin apt, prin însăși destinația lui, unei autentice cunoașteri filosofice. Acest fel de unitate nu trebue considerat mai mult decât o „limită conceptuală" cu semnificație ideală, o simplificare sugerată de matematism și spiritul științelor matematice, de influența cărora s'a resimțit așa de adânc raționalismul.

Prețuind prea mult ideia unității fundamentale a lucrurilor, concepția raționalistă despre univers, privit ca „un sistem închis", ca „un singur fapt și un mare adevăr", cum îi plăcea lui d'Alembert să spună, este în credința lui James cu totul falsă. Fără a pretinde că dă o viziune integrală și definitivă despre lume, pluralismul oferă o explicație mai verosimilă a realității. In perspectiva pluralistă realitatea este construită din monade, și James și-o explică într'un fel asemănător lui Leibniz, deosebirea dintre viziunea monadologică leibniziană și pluralism constând în faptul că pentru cel din urmă monada nu este o unitate închisă și abstractă, care să asigure o structură matematică ideală universului, ci este o realitate individuală, con-

cretă şi personală. Spre deosebire de raţionalismul abstractizant, această concepţie admite aşadar multiplicitatea realului, existenţa individuală a lucrurilor, şi varietatea plastică a formelor lor particulare. Evitând tonul apodictic, deplasat în discuţii de asemenea natură, James spune că „este posibil ca realitatea să existe sub un aspect distributiv, sub aspectul, nu al unui întreg, ci al unei serii de forme având fiecare individualitatea sa; şi tocmai sub acest ultim aspect ne apare". Experienţa însăşi şi observaţia empirică, confirmă interpretarea pluralistă a structurii universului. Separaţia între lucruri, „freamătul de independenţă" care străbate întreg cosmosul, libertatea de acţiune a părţilor, apariţia noutăţii veritabile în toate direcţiile, sunt realităţi incontestabile, sfera şi conţinutul lumii îmbogăţindu-se neîntrerupt, şi activitatea omului chiar, creind continuu raporturi noui între lucruri şi fenomene. Unitatea absolută de care vorbeşte filosofia raţionalistă, e prin urmare iluzorie.

O observaţie mai amănunţită ne arată că, cel puţin până în prezent, lumea e imperfect redusă la unitate, şi probabil că aşa va fi totdeauna. Noutatea sensibilă, concretă, care îmbogăţeşte fără întrerupere realitatea fluidă a lucrurilor, este un fapt pozitiv ce se constată pretutindeni, se experimentează şi se trăeşte. Dacă se poate totuşi vorbi despre realitate ca despre ceva *dat*, problema trebue pusă atunci altfel: realitatea trebue postulată dintr'odată, ca fiind desăvârşită din eternitate cum o consideră raţionalismul, sau trebue privită ca existând fragmentar, bucată cu bucată, şi împlinindu-se printr'un proces de continuă devenire, căruia nu i-se poate prevede un sfârşit? In favoarea pluralismului, care se opreşte la ultima modalitate, pledează însăşi realitatea faptelor. Universul este perfectibil în mod continuu. Concepţia perfectibilităţii lui infinite, întemeiată tocmai pe constatarea existenţei noutăţii ca fapt real, empiric şi experimental, deschide după James, cele mai vaste perspective şi posibilităţi evoluţiei universale, ca şi acţiunii creatoare a omului.

• Concluziile la cari ajunge metafizica pluralistă, deschide drumul unei interpretări noui şi cu totul originale a problemelor morale şi religioase. In plan moral, pragmatismul ajunge la *meliorism*. Vom vedea îndată ce înţelege James prin acest nou cuvânt.

Problema etică fundamentală se reduce după acest gânditor, la posibilitatea salvării sau a pieirii lumii. Aşa cum îl

cunoaştem noi acum, universul este fără îndoială, imperfect. Deoarece nu este însă o realitate terminată odată pentru totdeauna, ci dimpotrivă, un proces deschis de creaţie neîntreruptă, există putinţa ca el să devină din ce în ce mai bun, prin cooperarea acţiunii tuturor fiinţelor individuale, şi îndeosebi prin activitatea solidară şi continuă a omului. Această posibilitate e dată prin faptul că viitorul, prin esenţă de o radicală indeterminare, nu este decis de mai înainte în vre-un fel oarecare, şi prin urmare, atât salvarea cât şi pieirea lumii sunt în mod egal posibile. Intocmai ca şi ştiinţa, universul se realizează şi prin credinţa, dorinţa şi acţiunea omului, care contribue efectiv la desvoltarea, îmbogăţirea şi perfecţionarea lui.

Pentruca acţiunea omului să aibă însă eficacitate şi putere creatoare, e necesar să admitem că el are libertatea de mişcare, de alegere şi hotărîre. Prin actele isvorând din plenitudinea personalităţii lui, omul se dovedeşte într'adevăr o fiinţă liberă, spontaneitatea cu care l-a înzestrat natura fiind isvorul tuturor noutăţilor ce apar în lume. Or, tocmai în aceasta constă libertatea voinţei, sau liberul arbitru: „apariţia unor anumite lucruri noui în lume". Intensitatea şi durata efortului nostru împinge lumea către desăvârşire, dar împlinirea acestui ideal de perfecţiune din ce în ce mai palpabilă, nu este ceva absolut sigur. Fiindcă nu afirmă certitudinea, ci numai posibilitatea, particulară şi condiţională a salvării lumii, James recunoaşte că teoria pluralistă suferă de o lipsă de echilibru, şi că acceptând-o, nu dobândim acea „certitudine religioasă" pe care în unele privinţe o asigură monismul.

Doctrină de structură mai mult morală decât religioasă, pluralismul oferă însă alte incontestabile avantagii, şi evită în primul rând erorile implicate în monism. Prin poziţia sa morală care este *meliorismul* (din latinescul *melior)*, o specie de compromis între pesimism şi optimism, suntem feriţi de inconvenientele ce decurg din acceptarea uneia din aceste două atitudini etice. Intr'adevăr atât pesimismul cât şi optimismul nu împacă cerinţele vitale ale spiritului omenesc, pe care îl anchilozează într'o inerţie dăunătoare: primul, fiindcă socoate intervenţia omului ineficace faţă de o lume iremediabil rea, rea în sine; al doilea, considerând lumea ca bună şi perfectă din eternitate, fără concursul omului, privează acţiunea şi eforturile acestuia de orice valoare şi semnificaţie. Plecând dela sentimentul imperfecţiunii existenţei şi dela credinţa în posibilităţile infinite ale acţiunii umane, pluralismul meliorist des-

voltă în noi tendinţa spre faptă şi gustul pentru risc, pentru aventură, al cărei sens spiritual adânc nu poate fi negat.

Deşi într'o privinţă, meliorismul pare a termina prin optimism etic, caracterul său adevărat este altul. Realitatea nefiind împlinită odată pentru totdeauna în intemporal, ci realizându-se în timp prin acţiunea voinţei noastre libere[1]; cu alte cuvinte, afirmând realitatea schimbărilor neîntrerupte şi a posibilităţilor nelimitate — printre cari trebue numărată deci şi eventualitatea insuccesului — meliorismul înclină mai mult înspre o viziune tragică a existenţei. Actul liber şi creator este posibil, dar nu singur; şi este posibil numai prin dureroasa tensiune şi efort permanent. Viaţa, spune James, este o tragică realitate, după cum tragică este şi ideea că universul întreg este o aventură. „Mă simt cu totul dispus, în ce mă priveşte, afirmă el, să cred că lumea este o aventură şi un pericol. Nu mă gândesc să dezertez pentru aceasta; nu mă gândesc să strig că părăsesc partida"[2]. Meliorismul se acordă integral cu acest sentiment tragic al vieţii şi cu experienţa ei „dramatică".

In acelaş mod este privită şi problema veche şi mult discutată a existenţei răului în lume. Pentru monism, existenţa răului, de a cărui dură realitate ne izbim la fiecare pas, alcătueşte o dificultate insolubilă. De unde poate proveni răul, dacă absolutul, după modul în care e definit chiar de către metafizicienii monişti, nu admite imperfecţiunea? Această concepţie este constrânsă de însăşi logica ei internă, să aşeze principiul răului chiar în Dumnezeu sau în Absolut. Este însă cu putinţă acest lucru, din clipa în care Dumnezeu este conceput ca bun în mod absolut şi în grad desăvârşit? Greutatea este într'adevăr de neînvins. In filosofia lui Hegel, de exemplu, tot ce este real este în acelaş timp şi raţional. Răul fiind o realitate sigură şi indiscutabilă, înseamnează că este şi raţional. Iată astfel creată enigma speculativă a răului în lume, care, alături de atâtea alte mari dificultăţi şi antinomii, demonstrează insuficienţele mari şi numeroase ale filosofiei raţionaliste. Pentru metafizica pluralistă, asemenea probleme nu reprezintă greutăţi de netrecut, fiindcă le priveşte cu alt spirit şi le cercetează cu o metodă adecuată şi eficace. Lumea, spune James, fiind un ansamblu de principii şi fapte distincte, eterogene, răul nu trebue considerat ca o parte esenţială, ci ca un element ira-

1) *René Berthelot*: Un romantisme utilitaire, vol. III, p. 87.
2) Introduction à la philosophie, p. 169.

ţional, strein, particular şi independent, pe care avem speranţa că-l putem elimina din univers printr'un susţinut efort concentric. Meliorismul nu face din existenţa răului o problemă speculativă, ci una practică: aceea a exterminării lui[1]). Atât răul cât şi binele, a cărui esenţă constă în a satisface o aspiraţie, nu pot fi privite ca lucruri în sine, ci ca stând în funcţie de dorinţa noastră. Şi odată ce este dată posibilitatea eliminării răului din lume, între succesul şi insuccesul acţiunii noastre, nu sunt motive să ne fixăm asupra ultimei eventualităţi.

Pragmatismul schiţează în ultimă analiză şi concepţia unei religii viitoare. Metoda care s'a dovedit aşa de rodnică în cercetarea atâtor probleme filosofice, este întrebuinţată şi în studiul fenomenelor vieţii religioase. Dacă „realitatea concretă se compune exclusiv din experienţe individuale", cum o afirmă pragmatismul, e limpede că pivotul vieţii religioase nu-l poate constitui decât destinul personal al omului în lume, şi interesul individual pentru el. Religia pentru James este un mod de viaţă al conştiinţei individuale, care angajează şi modifică eul nostru profund. Tendinţele religioase nefiind altceva decât fapte de conştiinţă ce se întâlnesc în experienţa individuală, religia variază dela individ la individ, şi aceasta, exact în măsura în care legăm experienţa religioasă de un destin individual. Pentru a surprinde şi sesiza esenţa religiei, trebue să studiem aşadar conţinutul imediat al conştiinţei religioase, manifestările ei individuale, formele particulare ale credinţei în care ni se revelează această conştiinţă, şi care închid autentice experienţe religioase[2]). Studiul acestor manifestări, întreprins în spiritul aceleaşi metode concrete, este mai util decât discuţiile teologice abstracte, infructuoase şi totdeauna neconcludente. Controversele metafizice şi teologice, cum este de pildă aceea dintre teism şi materialism, pragmatismul le consideră valabile numai dacă stabilesc fapte particulare precise pentru experienţa noastră, şi norme clare pentru conduita viitoare a omului. Construcţiile abstracte, aşa cum s'a spus şi mai înainte, au dreptul la existenţă numai în cazul că duc la succese cari pot consolida credinţa noastră.

In concepţia pragmatistă a unei religii viitoare, ţinând seama

1) Introduction à la philosophie. p. 169.
2) Cercetarea aceasta o face James în „Varietăţile vieţii religioas" lucrarea care cuprinde admirabile descripţii şi subtile analize ale fenomenelor religioase.

de acest criteriu, noţiuni ca cele de Dumnezeu, Absolut, Spirit, etc. ca simple abstracţii fără conţinut, nu pot avea nici o semnificaţie şi nici o valoare. Incapabile să ne dea o reprezentare fidelă a realităţii în toată multiplicitatea aspectelor ei concrete, şi neavând vre-o utilitate pentru acţiunea noastră, pe care nu o pot orienta în nici un fel, într'o religie a viitorului asemenea noţiuni nu mai pot fi păstrate. Care ar putea fi această religie, şi sub ce formă s'ar prezenta ea? Fără a veni cu preciziuni de amănunt, imposibile şi riscate în asemenea complicate probleme, James face totuşi unele anticipaţii, cu o explicabilă şi firească rezervă. Religia viitorului, după convingerea lui, nu poate fi în nici un caz spiritualismul, care sub forma lui actuală se reduce la un sentiment de admiraţie pentru anumite abstracţii, şi de antipatie pentru altele. Impregnat peste măsură de mulţimea ideilor raţionaliste, spiritualismul dogmatic oficial imobilizează inteligenţa în atitudini de contemplaţie admirativă faţă de o sumă de principii abstracte, înălţate la rangul şi demnitatea de cauze finale. Religia viitorului va trebui să fie degajată de balastul lor. Dacă dintre toate, noţiunea de Dumnezeu va fi menţinută, aceasta se va face numai sub rezerva utilităţii sale, pe care nu o are obişnuitul concept abstract al divinităţii.

Pentru ca ideea de Dumnezeu să aibă valoare efectivă, fiinţa supremă trebue considerată ca „una dintre realităţile ce iau forma unei existenţe personale". Nu o divinitate transcendentă, fiindcă aceasta este o noţiune goală de înţeles, ci numai una care intervine efectiv în mersul lumii şi se îngrijeşte de ea poate cuceri simpatia, interesul şi iubirea noastră. „Dacă s'ar întâmpla ca Dumnezeu să se poată întâlni aci, pragmatismul, spune James, va primi un Dumnezeu care ar locui în mijlocul însuşi al noroiului fenomenelor particulare" [1]).

Asupra problemei existenţei şi naturii lui Dumnezeu de altfel, nu trebue să stăruim prea mult pentru a nu aluneca în sterpe discuţii scolastice. Esenţial nu este să-i discutăm existenţa, ci să credem în el, credinţa fiind lucrul principal într'o religie. A crede în Dumnezeu, din orice punct de vedere e bine şi util: dacă există, suntem salvaţi, iar dacă nu există, nu pierdem nimic, cum afirma Pascal în faimosu-i pariu. Indiferent de felul în care privim problema existenţei sau non-

1) Le pragmatisme, p. 64.

existenței ființei supreme, credința în Dumnezeu are o valoare nelimitată, şi efectele ei, totdeauna salutare, sunt suficiente pentru a o justifica. Dar ceeace va constitui cu adevărat temelia religiei viitoare, este credința în eficacitatea efortului individual, pentru ameliorarea lumii. Oricare va fi forma pe care o va lua aceastǎ religie, creştinismul va face parte într'o largă măsură din conținutul ei, fiindcă el şi-a dovedit cu prisosință noblețea şi valoarea prin atâtea fapte remarcabile rămase în istorie.

F. C. S. Schiller

Unul dintre gânditorii cari a aderat cu deosebită căldură şi patetic entuziasm la mişcarea pragmatistă, continuând-o cu mici diferenţe într'un chip original şi strălucitor, a fost **Ferdinand Canning Scott Schiller**. Născut în 1864 dintr'o familie de origine germană, după ce şi-a făcut studiile la vechea şi celebra universitate *Corpus Christi College* din Oxford, într'o atmosferă îmbibată de metafizica tradiţională şi cultul exagerat pentru un hegelianism adaptat, ajunge tot acolo profesor, activând până în preajma războiului. Bucurându-se de un mare prestigiu în cercurile de cultură americane, pentru activitatea desfăşurată în sensul mişcării pragmatiste, după răsboiu este chemat profesor la Universitatea din Los Angeles (California) unde şi-a continuat munca până în 7 August 1937, când se stinge din viaţă [1]).

Schiller a fost unul dintre cei mai înverşunaţi adversari ai Idealismului speculativ al şcoalei anglo-hegeliene, şi îndeosebi al lui Bradley, reprezentantul ei de frunte. Impotriva filosofiei neohegeliene a acestei şcoli, ridică el concepţia diametral opusă, căreia i-a dat numele de *umanism* [2]). Fără un

---

1) Scrierile filosofice principale, în ordinea apariţiei lor, sunt acestea: *Riddles of the Sphynx*, 1891 (sub pseudonimul A. Troglodite); *Axioms, as Postulates* in *Personal idealism*, 1902; *Humanism*, 1903; *Studies in Humanism*, 1907; *Plato or Protagoras*, 1908; *Formal Logic*, 1912; *Problems of Belief*, 1924; *Why Humanism* in *Contemporany British Philosophy*, 1924; *Tantalus or the future of Man*, 1924; *Some Logical Aspects of Psychical Research*, in vol. *She case for and against Pshychical Belief*, 1927; *Logic for use*, 1929; art. *Pragmatism* in *Encicl. Britannica*, 1929; *Unst Philosophers disagree and others Essays in Popular Philosophy*, 1934; numeroase studii şi eseuri publicate în revistele de specialitate.

2) Amintim că la noi s'a ocupat de filosofia lui Schiller *Ştefan Zeletin*, în teza sa de doctorat „Personlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der englischen Philosophie der Gegenwart", susţinută la Universitatea din Erlangen în 1912.

ecou deosebit, în mediul universitar dela Oxford şi în cultura engleză, unde Schiller a fost izolat şi combătut tot timpul, umanismul a trezit mare interes şi admiraţie în lumea nouă. De altfel doctrina umanistă se îmbină până la un punct aproape desăvârşit cu cea pragmatistă. Unele deosebiri fără prea mare importanţă există totuşi între ele. După chiar demarcaţia făcută de Schiller, pragmatismul nu este decât un aspect al umanismului. Ceeace e important în pragmatism, precizează el, nu sunt formulele, ci spiritul în care pune problemele, şi metoda empirică, concretă, teleologică. Spiritul acesta poate fi convenabil numit *umanism*.

Ca şi pragmatismul, al cărui spirit este, umanismul trebue considerat în primul rând tot ca o metodă naturală, care nu mutilează şi nu falşifică experienţa; însă o metodă cu aplicaţie universală: la morală, metafizică, estetică, teologie, cu un cuvânt ta toate problemele şi interesele omeneşti. In timp ce pragmatismul e doar „o aplicaţie specială a umanismului la teoria cunoaşterii", acesta din urmă are un caracter universal, şi poate fi privit, într'un fel, drept o extensiune a pragmatismului pe care-l implică, fără a fi totuşi condiţionat de el. Să vedem mai amănunţit, în ce constă această nouă doctrină, acest nou punct de vedere filosofic? Umanismul pleacă dela ideia că orice problemă, orice întrebare filosofică priveşte fiinţa omenească ce caută a înţelege lumea şi experienţa umană, prin mijlocul surselor spiritului uman însuşi. Spre deosebire de James, Schiller scoate şi mai mult în relief structura radical omenească a cunoştinţei şi relativitatea ei fundamentală. Umanismul are ca idee de bază afirmaţia că: „omul este măsura experienţei lui şi constitue un factor nedesrădăcinabil în lumea supusă. experienţelor sale", idee care în esenţă nu e decât principiul protagorean: „omul e măsura tuturor lucrurilor". Acestui principiu care constitue miezul umanismului, îi dă Schiller o semnificaţie şi întrebuinţare universală, prin prisma lui interpretând absolut toate problemele cunoaşterii omeneşti. Adversar neînduplecat al întregei şcoli anglo-hegeliene şi în special al lui Bradley, — gânditorul dela Oxford, aşa de impetuos în opera lui de viguros nerv polemic, merge mult mai departe în combaterea idealismului: el atacă chiar pe Platon, care după convingerea sa este isvorul tuturor curentelor filosofice raţionaliste, abstracte şi intelectualiste. Impotriva lui Platon trebue să restabilim pe cel mai mare dintre sofişti, pe Protagoras, al

cărui principiu amintit mai sus, trebue pus deasupra chiar a aforismului din Delphis, „cunoaşte-te pe tine însuţi".

In filosofia platoniciană a conceptului se cuprind, spune Schiller, două mari erori cari au îndrumat teoria cunoaşterii în direcţii greşite. Cea dintâi mare eroare este că filosofia marelui elev al lui Socrates, face abstracţie într'un mod cu totul nelegitim de elementul uman al cunoaşterii, de personalitate. Dacă în raţionamentele noastre putem trece adeseori peste particularităţile personale ale unui anumit om, nu urmează câtuşi de puţin că putem face abstracţie de toţi oamenii; cu alte cuvinte, nu însemnează că adevărul poate fi desumanizat în ansamblul său. Chiar când procedăm astfel, o facem pentru anumite scopuri bine determinate. Aceasta nu ne îndreptăţeşte să credem că adevărul are o independenţă absolută, şi că e degajat de orice element uman. A doua mare eroare, constă în faptul că filosofia platoniciană n'a făcut nimic pentru a asigura *creşterea* adevărului. Or, unul dintre caracterele esenţiale ale adevărului omenesc este *progresivitatea* sa. Adevărul uman pe care trebue să-l aşezăm în locul adevărului ideal, conceput de Platon ca ceva fix, etern şi imuabil, este ceva care creşte şi se desvoltă trecând prin mai multe faze, cunoscute apoi ca „erori". Ignorând această însuşire a adevărului, de a creşte şi progresa, şi concepându-l într'un fel abstract şi pur intelectualist, platonismul a compromis însăşi concepţia desvoltării cunoaşterii omeneşti, care nu e posibilă decât admiţând că conceptele nu sunt rigide şi eterne, ci perfectibile şi mereu adaptabile la împrejurări noi. Prin felul său greşit de a considera ideile drept imuabile şi absolute, platonismul a provocat un adevărat divorţ între Ideal şi Uman. Ideia platoniciană adaptată cunoştinţei umane, duce la absurdităţi manifeste, de primejdia cărora vom scăpa numai acceptând punctul de vedere al celui mai mare gânditor cunoscut în istorie, Protagoras, pe cari însuşi geniul lui Platon a fost incapabil să-l combată.

Conceptul trebue înţeles ca un instrument al cunoaşterii umane, iar natura sa ca fiind relativă, adică în funcţie de folosinţa lui. Nu prin meditaţie şi mersul dialectic al „formelor gândirii", abstracte şi lipsite de sens, ci prin studiul atent al cunoaşterii actuale, aşa cum se înfăţişează şi există ea în realitate vom descoperi natura adevărată, funcţională şi instrumentală, a conceptului. Cu alte cuvinte, în analiza cunoştinţei şi cercetarea naturii adevărului, nu trebue să pornim dela gândirea ideală, aşa cum a înţeles-o Platon, ci dela gândirea

reală, individuală, — omul, individul şi judecăţile individuale fiind măsura tuturor lucrurilor. Aşa procedează umanismul, în concepiţa căruia cunoştinţa, adevărurile de orice natură, sunt produse omeneşti, tot aşa după cum legile şi limbajul sunt produse omeneşti. Motivele umane trebuesc văzute în toate problemele, soluţiile şi formulele, fiindcă aceste motive fac corp inseparabil cu ele. Cunoştinţa nu trebue „desumanizată", atribuindu-i-se „o „independenţă" prin raport cu scopurile umane, un „caracter absolut" care o separă de viaţă, o „eternitate" care o pune în afara timpului". Dacă voim totuşi să păstrăm aceşti termeni, ei fiind consacraţi în graiul filosofic, trebue să-i reconstruim în mod pragmatic, să-i punem adică în legătură cu gândirea reală şi efectivă, cu individul şi judecăţile individuale studiate în desvoltarea lor, aşa cum e determinată ea de acţiunea forţelor psihice complexe.

Dar, cu toate că pleacă dela individ şi scoate în relief constituţia esenţial omenească a cunoştinţei, umanismul nu sfârşeşte totuşi, cum s'a obiectat de către adversarii săi, în subiectivism şi scepticism. Luând ca punct de plecare individul, această doctrină nu termină cu el. Oricât de considerabile ar fi distanţele cari separă indivizii din punctul de vedere al cunoaşterii, şi oricât de rare ar fi judecăţile individuale cari pot fi privite totdeauna ca întemeiate, umanismul ştie că fiecare dintre noi este interesat în cel mai mare grad ca pretenţiile lui să fie justificate şi să aibă mai mult decât o valoare personală. Adevărurile „obiective", cari implică şi uşurează adaptarea la acţiune, adunate în vaste provizii de către oameni trăind în societate şi având nevoie de ele, sunt printre „rarile obiecte ale dorinţei omeneşti asupra cărora nimeni nu doreşte să posede drepturi exclusive"; fiindcă dacă adevărul n'ar fi recunoscut de toţi, n'ar avea eficacitate, cu alte cuvinte, n'ar reuşi să fie „adevărat". Subiectivismul de care a fost acuzat umanismul, nu coincide apoi cu scepticismul, după cum reiese şi din faptul că „solipsismul cel mai extrem nu se îndoieşte în mod necesar de propria sa suficienţă". Dimpotrivă, prin felul său de a înţelege cunoştinţa şi adevărul, umanismul ne eliberează de fantoma unui Ideal inaccesibil, etern, imuabil şi absolut, aşa cum l-a înţeles Platon, şi ne fereşte de toate prejudecăţile intelectualismului, care după Schiller este poate mai mult decât oricare doctrină expus scepticismului, prin afişarea unor exigenţe imposibile de realizat.

Preconizând întoarcerea la Protagoras, umanismul se orien-

tează către gândirea reală, aşa cum o întâlnim la omul concret. In concepţia sa, filosofia trebue să ia ca punct de plecare satisfacerea omului întreg, a omului concret, în loc să se ocupe de „esenţa" omului, calificată drept „inteligenţă raţională". Faţă de adevăratele procedee ale cunoaşterii omeneşti, el aduce un respect mai mare, şi acordă o importanţă mult mai redusă convenţiilor raţionaliste.

Din perspectiva acestui punct de vedere, umanismul schimbă felul nostru de a înţelege Logica şi Psihologia, ca şi raporturile lor. Logica după Schiller nu poate fi considerată ca fiind independentă de condiţiile psihologice ale gândirii, şi umanismul nu se sperie câtuşi de puţin de acuzaţia că degenerează în psihologism. „Dacă psihologismul înseamnează că faptele psihologice ale facultăţilor noastre de cunoaştere nu trebuesc tratate ca neavând nici un raport cu Logica, umanismul este psihologism"; iar pentru o filosofie care pleacă dela omul real, psihologismul este perfect legitim. Faţă de o Logică înstrăinătată de cunoaşterea adevărată, şi căzută pradă scepticismului din cauza prejudecăţilor intelectualiste, cum este logica tradiţională, psihologismul este nu numai legitim, dar şi de o netăgăduită utilitate. Logica nu poate fi separată de Psihologie, afirmă Schiller, fiindcă funcţiunea ei decurge în mod raţional şi continuu, fără a se pune în contradicţie cu ea însăşi, din aceea a Psihologiei. Ceeace Psihologia descrie ca procese mentale concrete, între cari se prenumără şi procedeele de cunoaştere, Logica *apreciază*, stabilind cari pretenţii la adevăr sunt întemeiate şi cari sunt false. Sfera ei de preocupări o constitue totalitatea sistematică a aprecierilor antitetice de „adevărat" şi „fals". Ca *„aprecierea sistematică a cunoştinţei actuale"*, Logica e o ştiinţă normativă, care prescrie criterii pentru aprecierea şi deosebirea pretenţiilor formulate. Geneza şi metodele întrebuinţate, şi foarte probabil însăşi apariţia ei ca ştiinţă, sunt esenţial şi originar empirice, funcţia sa normativă avându-şi originea în constatarea că unele procese de cunoaştere au, de fapt, o valoare mai mare, şi că este necesar deci ca între mai multe judecăţi în conflict să alegem pe cele mai solid întemeiate. Procesele mentale naturale trebuind să fie nu numai descrise, ci şi ordonate şi controlate, ele devin obiectul celor două ştiinţe, cari deşi perfect distincte, sunt cu toate acestea inseparabile. Aceleaşi valori de cunoaştere, în Psihologie se prezintă ca simple fapte, în Logică, ştiinţă normativă, ca obiecte de apreciere critică. Având un domeniu

comun de cercetare, aceste două ştiinţe păstrează între ele o strânsă interdepedenţă, şi trebue să lucreze de comun acord, una neputându-se dispensa de concursul celeilalte. Indeosebi Logica se găseşte într'un raport de strictă dependenţă faţă de Psihologie.

Schiller îşi propune să arate: 1°, „că fără procesele psihologice, faptul cunoaşterii, şi prin urmare chiar al gândirii însăşi, este imposibil; 2° că toate procesele considerate ca esenţial şi particular logice, prezintă o lature psihologică net marcată, natura lor psihologică formând tocmai punctul de plecare pentru tratarea lor logică". O analiză apropiată a gândirii reale, ne arată într'adevăr că ea nu e posibilă decât în măsura în care implică: a) interesul, b) intenţia, c) emoţia, şi d) satisfacţia, procese psihologice de care depinde în mod organic, şi a căror ignorare ar duce la dispariţia ei şi, prin aceasta, a Logicei însăşi. Gândirea noastră e totdeauna dirijată de un interes psihologic. Pentru un logician umanist, orice interes de cunoaştere are raporturi cu viaţa, şi nu poate fi sub nici un motiv disociat de personalitatea noastră, care în ultimă instanţă condiţionează totul. Gândirea este apoi esenţial intenţională, intenţia determinând întrebuinţarea dată propoziţiilor, iar aceasta „sensul" lor, pe care Logica nu-l poate trata într'un fel abstract. Nu trebue să atribuim regulelor logice o valoare intrinsecă, o existenţă streină de aplicarea lor la gândirea efectivă, dacă vrem să nu le transformăm în fantome ininteligibile. Deasemenea, „emoţia însoţeşte gândirea efectivă aşa cum umbra însoţeşte lumina". Emoţiile de ură sau dragoste o însufleţesc, şi-i dau o adâncime pe care nu i-o poate asigura indiferenţa rece. Un anumit ton emoţional întâlnim chiar şi în calculul matematic. Inclinările emoţionale nu pot fi eliminate din procesul cunoaşterii, şi singurul mijloc de a evita prejudiciul pe care acestea-l pot aduce cercetării şi rezultatelor, stă în a-le recunoaşte existenţa şi a fi, astfel, preveniţi. Insfârşit, fără sentimentul satisfacţiei, pe care-l dă găsirea adevărului, acesta n'ar mai avea valoare, n'ar mai fi dorit de noi.

Interesul, intenţia, emoţia şi satisfacţia, spune Schiller, sunt condiţii psihologice ale gândirii efective, mai esenţiale pentru existenţa ei decât sunt vaporii pentru o maşină cu vapori. De aceste condiţii, Logica nu poate face abstracţie în studiul gândirii. Categorii fundamentale în această disciplină ca: „necesitate", „certitudine", „evidenţă", „adevăr", originar sunt fapte şi procese psihice, iar înţelesul lor „strict logic" nu este decât

o continuare a înţelesului psihologic primitiv. „Certitudinea", de exemplu, care „naşte din extensiunea intenţiei virtuale dincolo de intenţia actuală inerentă gândirii", privită ca trăsătură caracteristică a cugetării logice, dacă e despărţită de *sentimentul* pe care se bazează, nu mai are nici un înţeles. Dar nu numai aceasta, ci toate concepţiile şi operaţiile logice fundamentale, cum sunt aceia de a gândi, a distinge, a identifica, a deduce, etc., au aspecte psihologice cari nu pot fi desconsiderate, pentru motivul că toate aceste operaţii nu se îndeplinesc numai prin gândirea „pură". Chiar şi *sensul* dat unei afirmaţii, de care Logica intelectualistă face mult caz, este în ultimă analiză un fapt psihic, rezultând din anumite procese psihice şi depinzând în mod hotărâtor de intenţie. Peste *ce vrea să spună efectiv* o persoană concretă, când formulează o propoziţie, nu se poate trece. Dacă vrem să ştim care este sensul unei propoziţii, să o apreciem logic, se cere să sesizăm intenţia celui ce o formulează, Problema sensului este în primul rând de competinţa psihologiei, fiindcă sensul *efectiv* al unei propoziţii este totdeauna un fapt psihic, pe câtă vreme sensul logic e numai virtual. De toate aceste fapte psihologice, Logica intelectualistă nu ţine cont, şi astfel ajunge să opereze cu abstracţii şi analize inadecuate, pierzând contactul cu gândirea adevărată.

Tot o abstracţie logică de categoria sensului este şi „judecata". In întrebuinţarea ei efectivă, judecata „este o afacere intim personală", presupunând totdeauna un spirit, un mobil, o intenţie, iar valoarea ei logică depinde de psihologia celui care o formulează. Chiar dupăce am formulat-o, ea păstrează raporturi cu spiritele individuale cari o mânuesc, neputând fi niciodată considerată în sine, şi în chip abstract, fără primejdia „despersonalizării" şi prin asta a falşificării naturii ei concrete. In ce priveşte „valoarea obiectivă" de care se bucură o judecată, ea „nu este o chestiune de raporturi reciproce între adevăruri statice absolute situate într'o sferă supracelestă", ci e o problemă socială, adesea foarte complicată. Această valoare depinde de acordul judecăţilor cu opinia şi scopurile altora, şi de capacitatea lor de adaptare la lumea noastră. Mergând mai departe, Schiller arată că şi raţionamentul este un proces logic, în aceiaşi măsură dependent de natura noastră psihică. Un raţionament bun este acela care ne poate conduce direct la descoperirea a ceeace noi *dorim* să proclamăm ca adevăr. *Dorinţa* noastră prin urmare îi orientează cursul. Cu un cuvânt, toate operaţiunile şi principiile logice sunt în funcţie

de nevoile vieţii umane, cărora se adaptează, spiritul nostru fiind organizat fundamental teleologic.

In esenţă, Logica nu poate ignora personalitatea celui care cunoaşte, pentru motivul că gândirea nu poate fi izolată de natura psihică a omului. Concepţia unei Logici „independente" de om şi de psihologia umană, a unei Logici „despersonalizate", întemeiată pe existenţa unei gândiri „pure", „ideale", aşa cum înţelege intelectualismul această disciplină, este complect greşită. Separaţia gândirii de celelalte funcţii sufleteşti, pentru a constitui un obiect special al Logicei, e o veche eroare şi prejudecată pe care psihologia ştiinţifică modernă n'o poate admite. Realitatea psihică nu poate fi descompusă în fragmente izolate. Procesele de gândire fac parte din anumite contexte psihice, iar faptele logice sunt valori pentru *om*, în funcţie de el şi de interesele sale .„Despersonalizarea" lor este o imposibilitate şi un non-sens. Teoria intelectualistă a Logicei, adoptând un punct de vedere anti-psihologic, şi provocând astfel o separaţie artificială între uman şi ideal, duce la scepticism şi în cele din urmă la ruina acestei ştiinţe. Pentru a o salva de „paralizia sceptică", la care o împinge intelectualismul, singurul mijloc este să împiedecăm *desumanizarea* cunoaşterii, şi să reconstruim Logica pe temelii noi, degajate de povara prejudecăţilor vechi. „Desumanizarea" cunoştinţei, spune Schiller, se datoreşte numai abstracţiilor intelectualiste cari au dus la *eterizarea* adevărului, adică la izolarea lui de consecinţe, de aplicaţii, şi la *despersonalizarea* lui, adică la izolarea de intenţiile subiectului cunoscător; cu un cuvânt, la o concepţie pur formală a adevărului. Umanismul, părăsind o tradiţie primejdioasă, lichidează această concepţie şi cere să întreprindem o reformă a logicei, o reumanizare a ei. Intr'o astfel de Logică, reformată şi reumanizată, care urmează să ia locul Logicei formale, vechile abstracţii vor avea valoarea care trebue: aceia de simple instrumente, de simplificaţii metodologice lipsite de o autoritate absolută, şi valabile doar în *limitele* aplicabilităţii lor. In schimb, personalitatea omenească va dobândi rolul hotărîtor şi central pe care-l are de fapt în cunoaşterea efectivă.

Importanţa capitală pe care umanismul o atribue personalităţii şi intereselor umane în elaborarea oricărei cunoştinţe, ne duce la o concepţie a adevărului diametral opusă concepţiei formale de până acum a intelectualismului. Adevărurile nu sunt realităţi abstracte, gata făcute, ci sunt valori în funcţie de activitatea umană, care are un rol capital în construcţia lor.

Consecinţa care rezultă din această preţuire superlativă a elementului uman din orice cunoştinţă, este că domeniul adevărului în concepţia umanistă ,se lărgeşte atât de mult încât înglobează şi „eroarea". Adevăr şi eroare întâlnindu-se pretutindeni în lumea experienţei noastre, însemnează că experienţa trebue în mod egal considerată *sub specie veri et falsi*. Nu toate propoziţiile cari au pretenţia formală de a fi adevărate, sunt în realitate aşa. O pretenţie la adevăr se poate dovedi justificată sau nu, prin consecinţele la care duce. Intre „pretenţie" şi „validitate" trebue făcută o deosebire. Adevărul prin urmare e ambiguu. Cum putem noi distinge pretenţiile *false* de cele adevărate? In faţa acestei *ambiguităţi* universale a adevărului, intelectualismul eşuiază total. Singurul criteriu pe care acesta-l propune, este „că adevărul să nu fie în contradicţie cu el însuşi, nici incoherent", criteriu care însemnează de fapt refuzul şi incapacitatea de a ataca deschis adevărata problemă a construcţiei lui. Numai umanismul dă o soluţie valabilă în această chestiune, soluţie care este cea a pragmatismului, atent în prima linie la faptele ce pot fi observate şi studiate. Pentru găsirea ei, umanismul pleacă dela examenul critic al rezultatelor obţinute de ştiinţe, examen foarte util, dat fiind că ştiinţele nu sunt altceva decât sisteme de adevăruri. In orice ştiinţă, — adevărul sau eroarea unui răspuns depinde de oportunitatea lui în raport cu problema respectivă. Un răspuns inoportun nu e nici adevărat, nici fals. Când răspunsul dat ne satisface şi corespunde scopurilor noastre, este „adevărat", iar când nu ne satisface, este „fals". Or, fiindcă tot ceeace suscită un interes sau favorizează un scop oarecare, este socotit de noi ca ceva bun, iar ceeace le contrazice, ca ceva *rău*, însemnează că predicatele „adevărat" şi „fals" sunt aprecieri, valori logice, forme intelectuale ale binelui şi răului, — aşa cum o remarcă şi Aristotel, — comparabile cu valorile etice sau estetice, având aceiaşi natură, şi comportând aceiaşi verificare.

Fiind valori sau aprecieri ale noastre cari totdeauna presupun o intenţie, nu cumva obiectivitatea adevărurilor se distruge? Această calitate nu se distruge, afirmă Schiller, fiindcă facultatea de a crea adevăruri „obiective" nu se recunoaşte uşor. Societatea exercită un control sever asupra nonconformismului intelectual al indivizilor, de aşa natură, încât adevărurile cari prevalează şi sunt recunoscute *de facto*, sunt numai cele *alese* de ea din mulţimea celor recunoscute şi apreciate subiectiv, de către individ. Pe lângă aceasta, adevărul fiind o

apreciere care se raportă la o intenţie, şi existând o tendinţă naturală de a subordona toate scopurile şi intenţiile noastre unei intenţii finale, unui scop ultim care este Binele suprem, se poate vorbi de o convergenţă a valorilor, a aprecierilor noastre. Dacă Binele suprem, ca armonie perfectă a tuturor scopurilor urmărite de noi, practic este un ideal inaccesibil, în teorie însă este operant, fiindcă unifică şi întemeiază toate valorile.

Să vedem acum, cari aprecieri sau judecăţi logice sunt valabile, cari adevăruri sau valori trebuesc menţinute, şi dupăce principii? Pentru Schiller răspunsul la această chestiune ni-l dă pragmatismul; răspunsul *este* pragmatismul însuşi. In concepţia lui, ca şi în a lui James, pentru a deosebi aserţiunile false de cele adevărate, trebue să luăm în considerare consecinţele lor, rezultatele la cari ne conduc, acestea singure putându-ne garanta validitatea, adevărul lor. Justificarea pretenţiilor la adevăr ale aserţiunilor cari vor să aibă valoare logică, se face deci prin criteriul şi probele pragmatice, potrivit cărora trebue să ţinem seama de modul în cari consecinţele afectează adevărurile existente, stabilite mai înainte, şi organizate în aşa fel, încât să promoveze progresul permanent al cunoaşterii. Numai după verificarea prin metoda pragmatică, adică prin aplicarea şi întrebuinţarea lor, adevărurile devin reale. Ca metodă logică, nefiind altceva decât aplicarea *conştientă* a unui procedeu *natural* de care spiritul nostru se serveşte în cunoaşterea efectivă, pragmatismul are o superioritate categorică faţă de teoriile intelectualiste, şi oferă infinit mai multe avantagii decât acestea.

Umanismul acceptă integral concepţia pragmatistă a adevărului, dar scoate şi mai mult în relief structura lui esenţial umană. Orice adevăr stă în legătură cu interesele omeneşti, depinde de dorinţele şi intenţia noastră, de scopurile şi aspiraţiile cari ne stăpânesc. Dacă o aserţiune satisface intenţia cercetării, este adevărată şi în acelaş timp bună. In orice fel de cercetare şi în orice activitate creatoare de valori, există o intenţie care le orientează. Activitatea ca şi gândirea noastră, prin natura lor teleologice, sunt inteligibile numai prin raport cu scopurile, cu intenţiile şi valorile omeneşti. Noi nu putem înţelege valorile logice fără a le pune în legătură cu activitatea care le înfăptueşte, şi nici această activitate ca fiind streină de valorile pe cari năzueşte să le realizeze, şi cari sunt cerute de interesele omeneşti. „Interesul uman, spune Schiller, e de

o importanţă vitală pentru existenţa adevărului". Orice adevăr, de orice natură ar fi el, trebue să aibă consecinţe utile pentru noi, să satisfacă vre-unul din interesele noastre, fiindcă în esenţa lui, adevărul e *uman*, există *pentru* om, naşte din efortul şi acţiunea omenească, provocată şi împinsă de interese, scopuri, dorinţi, intenţii, legate de necesităţile vieţii.

Pornind dela faptul că orice adevăr este *absolut şi fundamental dependent* de viaţa umană, şi orice cunoaştere efectivă, în ansamblul şi conţinutul ei concret, „este pătrunsă dela un capăt la altul de intenţii, de interese, de emoţii, de voliţiunile personalităţii umane", Schiller afirmă că logica şi teoria cunoştinţei trebuesc integral refăcute, *umanizate*, pornindu-se dela importanţa personalităţii şi activităţii omului în construcţia adevărului. Aceste două discipline filosofice trebuesc să plece dela analiza gândirii efective, aşa cum este ea determinată psihologic, să privească adevărul în simplitatea şi frumuseţea sa umană, părăsind vechile prejudecăţi ale tradiţiei filosofice intelectualiste, şi noţiunea unui adevăr, absolut „independent" de interesele omului. Umanismul nu crede în existenţa adevărului absolut. Noţiunea unui astfel de adevăr s'a născut din constatarea, că istoria cunoaşterii omeneşti arată o mutaţie continuă, o transformare neîncetată a adevărurilor, constatare care ducând la scepticism, s'a simţit nevoia afirmării unui adevăr absolut sau ideal, eliberat de fluxul realităţii. Prin invenţia lui s'a ajuns însă la distincţia primejdioasă şi cu totul neîntemeiată între un adevăr uman şi un adevăr absolut, distincţie care aşează o diferenţă de natură între ele, şi constitue o piedică serioasă în calea progresului cunoştinţei, deoarece „dacă adevărul este deja împlinit undeva în afară de timp, ce sens mai au luptele noastre prin cari ne sforţăm să-l ajungem? Ele nu pot crea un adevăr deja făcut, nu pot adăuga nimic la perfecţiunea pe care acesta deja o are; nu pot îmbogăţi o semnificaţie deja complectă".

Din cauza caracterului lor uman, adevărurile trebuind să fie continuu corijate, nu pot fi absolute. „Adevărul uman e discursiv, fiindcă nu poate îmbrăţişa toată realitatea; este failibil, pentrucă nu cunoaşte niciodată *Totul* şi are nevoie constantă a fi corijat prin o cunoaştere din ce în ce mai cuprinzătoare. Scurt spus, el este esenţial parţial". Numai adevărul absolut pretinde a fi universal. Un astfel de adevăr nu există însă, fiindcă o cunoaştere complectă a realităţii nu e posibilă. De aci nu urmează însă că scepticismul are dreptate. Interesându-se de adevărul în curs de formare şi în devenire, iar nu de cel

gata făcut, umanismul crede că adevărurile cari se dovedesc false nu sunt o calamitate, din moment ce le putem înlocui cu altele mai „adevărate". In cele mai multe cazuri această schimbare e posibilă, cu condiţia să părăsim exerciţiile dialectice, şi să observăm desvoltarea *efectivă* a cunoaşterii. In felul acesta ne vom convinge că „eroarea" e tot aşa de puţin absolută ca şi „adevărul". Adevărul suportă verificări, corectări pentru a deveni din ce în ce mai complect, mai bun. In desvoltarea cunoştinţei noastre există „erori necesare", tot aşa după cum există şi „adevăruri necesare". Constatarea existenţei lor, nu duce câtuşi de puţin la scepticim, aşa cum s'a observat. Dimpotrivă, ele dovedesc creşterea continuă a adevărului, creştere care ne dă reale satisfacţii. „Erorile" noastre au fost cândva „adevăruri". Prin ele noi utilizam experienţa, ceeace înseamnă că atunci aveau o valoare reală. Erorile reprezintă deci faze naturale, indispensabile chiar în căutarea adevărurilor mai bune. Suple cum sunt şi adaptabile la exigenţele mereu noi ale vieţii, e firesc ca adevărurile să se schimbe, să evolueze, fiecare promovând la rândul său altele mai corespunzătoare. Construcţia adevărului, fiind un proces neîntrerupt, nu ne lasă de altfel timp să remarcăm slăbiciunea celor vechi şi să ne îndoim de crearea altora, noi. Umanismul ca şi pragmatismul, nu e o teorie retrospectivă, care să valorifice exclusiv trecutul şi faptele împlinite. Din punct de vedere practic trecutul e mort; singurul lucru care interesează este *modul în care trebue să lucrăm în vederea viitorului*. „*Dacă privim înainte*, spune Schiller, construcţia adevărului apare evident ca un proces continuu, progresiv şi cumulativ. Satisfacerea unui scop de cunoaştere conduce la formularea altuia. Un adevăr nou odată stabilit, devine natural punctul de plecare al noilor cercetări. E imposibil a prevedea sfârşitul acestui proces". Epistemologia şi teoria umanistă a adevărului, sugerează deci perspective infinit mai atrăgătoare cercetării şi progresului cunoştinţei omeneşti, decât o pot face alte doctrine filosofice de oficial şi academic prestigiu.

Pragmatismul şi umanismul sunt înainte de toate metode, şi trebuesc privite ca atare. Schiller nu urmăreşte transformarea umanismului ca metodă şi analiză a procedeelor de cunoaştere, într'o metafizică. Evident, aceste metode pot *conduce* la concluzii metafizice, pot fi chiar ele transformate în metafizică, dacă le atribuim un caracter ultim. Extinderea semnificaţiei lor iniţiale, nu implică însă câtuşi de puţin o schimbare a

doctrinei pragmatiste şi umaniste. Metoda e absolut necesară pentru progresul ştiinţific, şi pretinde a avea o valabilitate şi aplicaţie universală, pe câtă vreme metafizica este un obiect de lux, fără necesitate şi valoare obiectivă, o sinteză pur personală, şi o satisfacţie pe care cineva şi-o poate acorda după o viaţă întreagă dedicată cercetărilor ştiinţifice.

Ştiinţă a sintezei finale a *tuturor* datelor experienţei, totdeauna incomplecte şi individuale, sinteza metafizică este fatal lipsită de certitudine, imaginativă şi conjecturală. Nici nu poate fi altfel, întrucât în structura ei intră materialul subiectiv, cu caracter individual, luat din viaţa personală a autorului, forma ei ultimă fiind totdeauna determinată de idiosincrasia temperamentelor omeneşti. Aspirând la cunoaşterea totalităţii experienţei, aşa cum o poate dobândi un om, metafizica trebue să aibă o nuanţă şi culoare personală, varietatea spiritelor individuale fiind un fapt mai presus de orice îndoială. Doi oameni deosebiţi prin soartă, temperamentul şi istoria lor, nu trebue şi nici nu pot să ajungă la aceiaşi metafizică. Ei reacţionează individual asupra materialului procurat gândirii lor de viaţa personală a fiecăruia. Deosebirile acestea fireşti îşi au o semnificaţie, peste care nu trebue să trecem cu uşurinţă, fiindcă oamenii nu pot gândi la fel, şi o filosofie este, în ultimă analiză, teoria *unei* vieţi, şi nicidecum a vieţii în general, a vieţii considerate abstract aşa cum o face intelectualismul uniformizant. Umanismul valorifică aceste deosebiri plastice, şi metafizica sa, când va fi edificată în întregime, nu va fi streină de viaţa actuală cu bogăţia ei de aspecte, aşa cum au fost vechile sisteme.

Simetric pragmatismului, umanismul consideră felul monist şi absolutist de a concepe Universul ca inexact, şi ca lipsit de imaginaţie şi varietate. A considera realitatea ca fiind complectă, rigidă şi incapabilă de ameliorare, nu este nici o necesitate a gândirii, ci o prejudecată metafizică. Postularea existenţei absolutului ca ceva realizat şi fix, este o afirmaţie dogmatică arbitrară, care sacrifică toate posibilităţile experienţei noastre, fără a pune capăt turburărilor cari ne stăpânesc

Pentru umanism realitatea este eminamente *plastică*, perfectibilă, în continuă evoluţie şi tinzând final la armonie. Intocmai ca un bloc de marmură din care sculptorul va desprinde statuia, lumea este, după sugestiva comparaţie a lui James, un material de modelat faţă de care posibilităţile experienţei noastre sunt infinite. Până la un punct, ea este ceeace o facem noi. Tot aşa după cum în „construcţia adevărului" omul ese factorul ho-

tărîtor, — şi în „construcţia realităţii" el deţine un rol capital. Fireşte, nu e vorba de o construcţie a lumii în înţeles obiectiv, ci subiectiv, adică raportându-se la o cunoaştere a ei, care nu-i afectează existenţa veritabilă. Cu alte cuvinte, noi nu „facem" realitatea metafizic, dar o „facem" epistemologic. Prin faptul că orice cunoaştere modifică subiectul cunoscător, care este real şi face parte din realitate, putem afirma că „*simpla cunoaştere modifică realitatea*". Intocmai ca şi adevărul, realitatea e un scop de realizat, în funcţie de noi şi de experienţa noastră efectivă. Cum a arătat-o de altfel şi Kant, realitatea pentru noi, e în mare parte opera noastră, activitatea umană având un mare rol în constituţia ei. Umanismul, recunoscând ca bun principiul idealismului transcendental, caută să facă mai clar adevărul cuprins în el. Lumea e un dat nedesăvârşit, maleabil şi incomplect, pe care avem speranţa de a-l înrâuri efectiv în sensul perfecţiunii ultime.

Posibilităţile noastre infinite implică însă existenţa *libertăţii* pentru om şi acţiunile lui. Noi putem „face realitatea", o putem promova înspre perfecţiune, numai întrucât suntem „agenţi", adică fiinţe înzestrate cu libertatea de alegere şi de acţiune. Libertatea este un postulat al construcţiei umaniste a realităţii. Ea există însă nu numai pentru om, — nici nu sunt motive de a o limita la el, — ci pentru întreg universul. Faptul că pe deoparte, toate fiinţele din cuprinsul universului sunt, cel puţin parţial indeterminate în acţiunile lor; iar pe de alta, că universul reacţionează diferit, modurilor diferite de acţiune, dovedeşte că libertatea e natura lui adevărată. Doctrina lui Schiller aşează astfel libertatea în inima existenţei. Cu cât există mai multă libertate în cuprinsul ei, cu atât lumea e mai plastică, iar aspiraţia noastră către bine mai îndreptăţită. Umanismul nu vrea să spună că într'un Univers ca al nostru, unde întâlnim eforturi, alegeri şi conflicte reale, reuşita noastră este absolut sigură. Nu e exclus ca noi să fim sacrificaţi pentru câştigarea bătăliei dintre zei şi demoni. Dar constitue asta un motiv pentru a refuza lupta şi a opri acţiunea noastră, dovedită eficace?

Dorinţele, scopurile şi ideile noastre s'au dovedit doar totdeauna forţe reale cu ajutorul cărora construim adevărul şi modelăm realitatea fundamental plastică.

Umanismul este sinteza idealismului adevărat şi a adevăratului realism, fiindcă numai el concepe Idealul veritabil, în care experienţa noastră devine divină, fără a înceta de a fi umană, ajungând tot mai armonioasă şi perfectă.

Filosofi englezi

Filosofia engleză contemporană dă dovadă de o originalitate şi o vitalitate demne de perioadele mari ale gândirii. Deşi posedă unele caractere ce derivă din preocupările şi geniile proprii poporului englez, se integrează totuşi perfect în marele curent filosofic al epocei noastre, graţie originei şi legăturilor sale istorice, ca şi dublei sale tendinţe către desăvârşirea unei gândiri pozitive şi către constituirea uneia speculative.

Individualismul gânditorilor englezi cari refuză de a se vedea înregimentaţi în şcoli bine definite, şovăiala lor ca să clădească sisteme complete, echilibrul lor între critică şi speculaţie, care permite fiecăruia să şlefuiască propriul său diamant, ca să zicem aşa, fără să se gândească la coroana întreagă, — optimismul lor general cu atât mai remarcabil cu cât se inspiră din aceeaşi filosofie critică ce a dus în Germania la pesimism şi în fine, tendinţele lor mistice, cari pot fi atribuite în ultima analiză nesiguranţei doctrinare cuprinsă în principiile Reformei; iată deci caracterele principale cari dau filosofiei engleze un aspect cu totul special. Şi aceste caractere se manifestă atât în teoriile metafizice şi epistemologice, cât şi în doctrinele morale şi religioase, şi în sistemele privitoare la logică şi în metodele ştiinţelor.

In toate aceste domenii, gândirea engleză contemporană purcede istoriceşte din influenţa şcoalei kantiene. Raţiunile acestei predilecţii pentru filosofia germană, sunt asemănătoare cu acelea cari au favorizat kantismul în Franţa în contra eclectismului şi a pozitivismului. Gânditorii englezi ai epocei victoriene nu mai găseau în tradiţia naţională, care de la sen-

sualism ajunsese la agnosticism, baze destul de largi şi destul de sigure ca să clădească o doctrină filosofică susceptibilă să sintetizeze diferitele cuceriri ale gândirei şi de a da o interpretare vieţii, în raport cu mărimea orizonturilor pe cari epoca victoriană le deschisese activităţii omeneşti.

Intr'un mod general, problema centrală a idealismului contemporan, este să determine natura ultimă a realităţei. Pentru aceasta, el nu neagă transcendenţa universului ci, din contra, afirmă realitatea sa; nu confundă subiectul cu obiectul, ca în idealismul absolut al lui Berkeley, ci recunoaşte, dimpotrivă, existenţa în lume a unor obiecte permanente, totdeauna identice cu ele însele, şi cari dau coerenţă experienţelor noastre trecătoare; el admite în fine, un sistem coerent de entităţi ale căror relaţii cu realitatea absolută, dau un sens experienţelor spiritelor desăvârşite. Ceea ce caracterizează totuşi această doctrină, este că relaţia ce leagă subiectul de obiect este internă. In consecinţă, idealismul menţine sub o formă sau alta, că toate obiectele sunt de natură spirituală şi că existenţa lor depinde de un spirit susceptibil a le sesiza, cu toate că acest spirit nu trebue să fie numai decât inteligenţa desăvârşită a omului, ci Absolutul sau conştiinţa în general. Astfel. absolutul conţine Natura şi Spiritul în aşa fel încât nici unul din aceste principii nu se poate reduce unul la altul; din îmbinarea lor procedă principiul desvoltării cunoaşterii, care este revelaţia progresivă făcută spiritului, a naturii intime a individului. Trebue deci să admitem în experienţa omenească, — prioritatea logică a ideii de ordine sau a unui principiu de perfecţiune care depăşeşte aparenţele în timp, completând caracterul lor fragmentar.

In Bradley, idealismul englez contemporan a găsit reprezentantul cel mai ilustru. Pentru a susţine doctrina sa pe baze solide, el începe prin a arăta caracterul iluzoriu al relaţiei externe între subiect şi obiect în geneza cunoştinţei, criticând doctrinele realiste ale substanţei şi cauzalităţii. Pentru el, orice raport între termeni, trebuie să aibă raţiunea şi fundamentul său în termeni înseşi şi nu în afara lor. In aceste condiţii, Realitatea trebue să formeze un tot coerent şi pentru a o prinde, trebue să ia ca punct de plecare nu conştiinţa cognitivă, ca Hegel, ci „experienţa imediată", în care individul coincide, pentru a spune astfel, cu datul şi în care noi avem, în acelaşi timp şi într'o unitate, sentimentul, cunoaşterea şi existenţa. Realitatea este, deci, în ultim resort,

un sistem de experienţă, unde există o perfectă coincidenţă între experienţa simţită şi experienţa simţitoare. In acest sistem finitul îşi găseşte existenţa în interiorul acestei realităţi unice. Şi cum orice experienţă trebue să fie reală, trebuesc admise „grade de realitate", cari ne permit pe cale ascendentă să atingem Absolutul. Dar, aceasta din urmă cuprinde completându-le, toate experienţele şi aparenţele.

O logică particulară vine să explice această sinteză. Ea pleacă dela judecată, care este definită ca o determinare a realităţii printr'un concept, tot în sistemul închis al coerenţei. O judecată, ca să fie adevărată, trebue deci să îmbrăţişeze toate condiţiunile de cari depinde adevărul ei, şi cum această operaţie nu se poate face decât treptat, ajungem astfel treptat să absorbim experienţa integrală, cum spunea glumind Russell: „De câte ori Gheorghe ia câte un guturai, bunul Dumnezeu este cel care strănută". De altfel, din moment ce fiecare judecată nu ne dă realitatea întreagă, ci mai degrabă o simplă aparenţă, diferenţa între una şi cealaltă nu este decât o diferenţă de la fragmentar la total, fără ca aceasta din urmă să fie o colecţie de fragmente; schimbarea este deci un semn de imperfecţie.

Dar această Realitate absolută este ea deasupra centrilor finiţi ai experienţelor individuale, sau este un dat autentic? Bradley adoptă prima alternativă, ceeace introduce relativismul în toate valorile filosofiei sale. Aşa se întâmplă cu adevàrul care este considerat drept coerenţa unei judecăţi cu structura generală a credinţelor noastre asupra întregului univers; nu putem deci vorbi de adevărul unui fapt izolat de contextul său; numai dacă nu îi recunoaştem un adevăr imperfect şi relativ.

La fel este şi în domeniul acţiunei; realizarea eului individului (self-fulfilment) îl face în mod gradual conştient de Absolut, permiţându-i să se asimileze la unităţi sociale din ce în ce mai largi, şi ale căror relaţii mutuale formează baza datoriilor şi obligaţiilor noastre. Aşa dar, „în afară de spirit nu este şi nici nu poate să fie nici-o realitate". Totuşi, Absolutul lui Bradley nu este nici personal, nici bun, din moment ce el se găseşte în afara oricărei categorii; şi imortalitatea personalităţei nu mai este un postulat al vieţii morale. In aceste condiţii diferenţa între perfect şi imperfect, între adevăr şi eroare, între bine şi rău, se reduce la o diferenţă de grad, la o relaţie între tot şi parte, între realitate

şi aparenţă. Şi astfel ultimele valori ale vieţii nu pot să fie evoluţie.

In acest idealism absolut, Bradley este urmat de H. H. Joachim şi B. Bosanquet, pe când idealismul personal este reprezentat de A. S. Pringle-Pattison, H. Rashdall, W. S. Sorley, şi alţi gânditori.

Pentru idealismul ştiinţific a cărui viaţă a fost deschisă de interpretările pe cari Lord Haldane şi Wildon Carr le-au dat teoriei relativităţii, nu numai că gândirea atribue naturii obiectele pe cari le studiază, dar chiar materia însăşi devine pur şi simplu o aparenţă a acestei unităţi mintale sau spirituale, care singură este reală. Este ceeace decurge, de exemplu, din teoria cunoştinţei a lui Eddington. Pentru acest eminent astronom, conştiinţa noastră despre lumea exterioară, presupune trei elemente: imagini mintale cari sunt numai în spiritul nostru, o contraparte incognoscibilă în lumea exterioară şi în fine un grup de indicaţii şi măsuri pe care ştiinţa poate să le studieze legându-le de alte indicaţii de măsuri. Experienţa noastră cognitivă rezultă dintr'o operaţie a spiritului asupra acestei contrapărţi incognoscibile a lumii exterioare, care ne dă imagini mintale ce ne duc prin abstracţie până la indicaţiile măsurilor ce interesează ştiinţa. Excitaţia sistemului nostru nervos ne dă şarade (ştiri cu chee) pe care spiritul nostru le interpretează, ţesând puţin câte puţin reprezentarea lumii exterioare, fără ca nimic să-i permită a spune dacă ceeace noi numim lumea exterioară este în adevăr astfel cum ne-o reprezentăm noi.

De aici până la a spune că lumea este o gândire în spiritul unui Dumnezeu-matematician, nu este decât un pas şi acest pas este repede trecut de Jeans care spiritualizează astfel mai mult, dacă se poate spune, idealismul ilustrului său confrate. El justifică în adevăr realitatea aşezând-o complet în gândirea lui Dumnezeu. Dar Jeans se fereşte să propună o teorie teodicee oarecare. Satisfăcut de a fi făcut pe Dumnezeu după chipul său, el pune la contribuţie ştiinţele fizice pentru ca să întărească verosimilitatea tezei sale, fără să ţină seamă de implicaţiile şi dificultăţile logice şi ontologice pe care ea poate să le ridice. Este totuşi curios a constata că ştiinţele fizice cari altădată erau considerate ca ştiinţe ale concretului prin excelenţă, reduse la simple construcţii mintale, pe cari un spirit răutăcios nu ne permite să le verificăm în mod absolut. Tezele acestea ale lui Jeans şi Edding-

ton comparate cu afirmaţiile dogmatice ale oamenilor de ştiinţă, materialişti, de acum 50 de ani, sunt în special semnificative.

Dar idealismul. oricât de strălucit ar fi caracterul său sintetic şi dialectica sa de apărare, a sfârşit totuşi prin a se uza în discuţii. Dacă a putut să dea o interpretare coerentă istoriei, sociologiei şi moralei şi chiar ştiinţelor naturale, nu pare să fi fost tot atât de norocos în interpretarea matematicelor. In realitate C. R. Morris, în „Idealismul Logic", este obligat să recunoască că constituţia şi desvoltarea matematicelor pun idealismului dificultăţi insurmontabile. Incepând cu matematicele, lipsuri din ce în ce mai numeroase s'au manifestat în întregul sistem al şcoalei idealiste. O reacţiune deveni din ce în ce mai necesară. Ea începu în 1903, prin publicarea celebrului studiu al lui G. E. Moore: *„The Refutation of Idealism"*. Trebue să recunoaştem deasemenea că atitudinea realistă în problema cunoştinţei nu a dispărut nicidată complet din filosofia engleză; chiar în timpul epocei de aur a idealismului de la sfârşitul secolului trecut.

In momentul în care G. E. Moore ridicase stindardul revoltei, trebuia combătut deasemenea şi materialismul care se infiltrase în filosofie în urma evoluţionismului şi care încerca să justifice fundamentul unor doctrine sociale înaintate. Era vorba deci nu numai de a distinge spiritul de materie, dar chiar de a fixa primatul acestuia asupra celeilalte. Era în definitiv o reîntoarcere pură şi simplă la doctrina simţului comun, pentru care faptul de a fi cunoscut nu alterează cu nimic obiectul care este cunoscut. Această teză a adevărului relaţiei externe este aceea care a fost stabilită de Moore. Rămâne totuşi faptul că în apărarea pe care o face obiectivităţii lumii exterioare, existenţei valorilor şi caracterului exterior al relaţiei, legând subiectul cu obiectul, G. E. Moore a fost urmat de un număr crescând de gânditori. Căci nu era destul să arate dificultăţile sau chiar erorile idealismului, sau chiar ale materialismului, ci mai trebuiau indicate etapele cunoştinţei şi reconstituit Universul cu elemente ale percepţiunei şi legi ale gândirei. Filosofii realişti s'au legat, în genere, de această muncă constructivă, cu toate că unii dintre ei preferă să afirme principiul relaţiei externe şi să se servească de el ca să analizeze datele experienţei fără să caute să le facă sinteza. Printre cei dintâi, vom cita mai cu seamă pe B. Russell, A. N. Whitehead, C. Lloyd-Morgan, S. Alexander şi C. D. Broad.

Extrema varietate a opiniilor lui B. Russell, face dificilă o sistematizare precisă a gândirii sale, cu toate că analizele lui au adus mari servicii cauzei realiste. Epistemologia lui de exemplu, se reduce în ultima analiză la un „monism neutru" în care natura ultimă a realității nu este nici spirituală nici materială, ci este numai neutră, în timp ce critica sa asupra complexității experienței noastre o împarte pe aceasta în „elemente atomice", susceptibile de a fi combinate între ele după un „atomism logic". Există o oarecare asemănare între acest punct de vedere al lui Russell și doctrina speculativă a lui A. N. Whitehead, pentru care realitatea este un flux perpetuu de evenimente atomice care se agregă după anumite legi, pentru ca să formeze organisme din ce în ce mai complexe. Aceste evenimente sunt percepute ca constituente ale lumii fizice. Percepțiunea este deci o relație între un eveniment în cel care percepe și evenimentul perceput care primește din această relațiune, însăși calitatea ce este percepută de subiect. Dar această atitudine realistă s'a transformat puțin câte puțin în spiritul lui Whitehead, lăsând să se înțeleagă că toate caracterele evenimentelor care constituesc lumea sunt interne și nu pot, deci, să fie considerate separat. Astfel împletirea acestor evenimente nu ar avea deloc nevoie de dualism pentru a justifica diferența de niveluri între organismele de natură diferită, ca molecula chimică și spiritual, care sunt, și una și celalt, sisteme de evenimente. Aceste implicații moniste sunt întărite de ideea pe care Whitehead și-o face despre Dumnezeu, care pentru el este un principiu de concretizare al cărui rol este să țină unitatea acestor sisteme, ducându-le spre realizarea unei perfectibilități mai mari. Cu toate acestea, nici Dumnezeu și nici lumea nu atinge o stare statică completă, căci și unul și cealaltă sunt supuși acestei ultime legi a metafizicei, care este aceea a progresului creator.

Această idee a unei evoluții în constituția lumii, a luat de altfel un loc important în filosofia engleză contemporană, sub numele de emergență, principiu esențialmente activ, care a fost pus înainte mai cu seamă de C. Lloyd-Morgan. Astfel acest eminent filosof, crede că evenimentele din natură manifestă o ierarhie ascendentă care produce grupe diverse de atomi, de molecule, de celule organice, de organisme complexe și chiar de valori superioare, în care fiecare grup succesiv, cuprinde grupul precedent și în care emergența este principiul explicativ care justifică fiecare progres în complexitatea lumii

psiho-fizice. Dar pe când Lloyd-Morgan studiază problema realităţii sub aspect biologic şi epistemologic, S. Alexander o abordează ca metafizician, utilizând şi el principiul emergenţei. In sistemul lui Alexander emergenţa lucrează ca un principiu activ fundamental asupra spaţiului-timp, care este substanţa ultimă a realităţii şi produce astfel succesiv diversele detalii ontologice ale lumii, de la evenimentele atomice ale Universului până la emergenţa zeităţii. Dar ca şi în filosofia lui Whitehead, Dumnezeul lui Alexander nu este o entitate statică; este şi El supus legii ineluctabile a emergenţei. Iată-ne deci în realitate în prezenţa unui panteism care oricât de depărtat ar fi de acel al lui Spinoza, prezintă totuşi numeroase analogii. Spre a pune în lumină originalitatea lui Alexander, să încercăm a caracteriza unele detalii ale sistemului său.

Am spus tocmai că ultima realitate pentru Alexander este Spaţiul-Timp, pe care trebue să-l considerăm un tot, căci Spaţiul şi Timpul, separate unul de altul, sunt pure abstracţii; ori în această schemă universală, principiul emergenţei produce vârtejuri cari formează obiectele particulare. Lucrurile sunt deci complexe diferenţiate de mişcare din interiorul acestui unic sistem de mişcare în vârtej. Mai mult, Spaţiul-Timp posedă unele proprietăţi categoriale ca: existenţa, universalitatea, relaţia, ordinea, substanţa, cantitatea, numărul şi aşa mai departe, cari caracterizează fiecare lucru. In afară de aceasta ei posedă unele calităţi empirice cari disting clase de obiecte diferite, dar cari nu ies la iveală decât în condiţii speciale.

Diferenţierele Spaţiului-Timp, produc spontan, în primul rând, puncte-momente, cari, animate de mişcări şi de viteze diferite, formează astfel figuri diferite de unde rezultă calitatea de materialitate. Adunarea unor anumite condiţii permite producerea culorii şi a altor calităţi secundare. Când aceste achiziţii sunt supuse la unele combinaţii fizico-chimice emerge viaţa. Şi în fine din unele configuraţiuni de complexe vii, Emergenţa face să se nască conştiinţa. Această ierarhie de fiinţe implică că fiecare plan superior presupune toate planurile inferioare. Pe de altă parte experienţa fiecăreia din ele este diferită. Astfel spiritul uman se bucură de conştiinţa imediată şi interioară: este posesiunea directă a realităţii în care dispare dualitatea subiectului şi a obiectului. Dar el mai posedă într'un plan inferior o cunoştinţă contemplativă, care este o luare de conştiinţă (awareness) a obiectului ce rămâne mai

mult sau mai puţin exterior. Astfel viaţa mintală pură consistă în adevăr în acte de voinţă, întreaga cunoştinţă fiind de partea obiectului. Memoria ea însăşi nu este o contemplare de evenimente în trecut, ceeace ar însemna introducerea obiectelor în spirit, ci ea consistă mai ales în a retrăi experienţa în trecut. Datul esenţial al acestei experienţe este direcţia activităţii mintale care se schimbă după conţinutul obiectului.

Graţie unei extrapolaţii rezonabile putem oricând să presupunem că ierarhia fiinţelor pe cari le-am menţionat, nu se opreşte cu necesitate la om şi că ea se ridică până la această calitate superioară care este zeitatea. Şi după cum conştiinţa este cea mai înaltă calitate a omului, tot aşa zeitatea este cea mai înaltă calitate a lui Dumnezeu. Dar acest Dumnezeu al lui Alexander are multe asemănări cu acela al panteiştilor, fiindcă corpul său este Universul întreg. Dumnezeu este Universul însuş în măsura în care El evoluează către cea mai înaltă calitate a zeităţii. Şi cum această evoluţie nu are limita temporară, sau altă limită, trebue să se spună că din zeitatea însăşi emerg continuu calităţi mai înalte, ceeace ne face să spunem că Dumnezeu nu este niciodată complet. Totuş, cu al său nisus întors către Dumnezeu, omenirea simte o aspiraţie către Dumnezeu cu care este în comuniune. Religia şi Morala noastră consistă deci din a respecta datoriile cari permit lumii să se apropie de Dumnezeu.

Ceeace ne propune C. A. Broad, ca mijlocul cel mai bun de a determina relaţiile materiei cu viaţa, este un vitalism emergent independent de ideea de Dumnezeu. Pe când în epistemologie el ne prezintă o teorie cu totul nouă, aceea a simţurilor („sensa"), şi discutând relaţiile dintre spirit şi corp, el insistă asupra existenţei „factorilor psihici" cari pot să se combine cu o serie de organisme pentru a forma o succesiune de spirite personale, ceeace exclude prin aceasta supravieţuirea completă a unui spirit. Astfel de tentative pentru a explica unele fenomene anormale, caută să integreze în speculaţia filosofică, câmpul tehnic interzis al cercetărilor psihice. Şi este interesant de a nota că graţie eforturilor mai multor filosofi şi psihologi influenţi, în curând şi porţile Universităţilor vor putea fi deschise studiului fenomenelor psihice.

Filosofii realişti cari se abţin în general să se lanseze în domeniul speculaţiei, se inspiră numai din metoda analitică, practicată de G. E. Moore şi care a primit consacrarea cu monumentala operă „*Principia Mathematica*" a lui Russell şi

Whitehead. Sunt în cea mai mare parte tineri gânditori cari rămân grupaţi împrejurul revistei *Analysis* fondată în 1933 şi dirijată de L. S. Stebbing şi A. E. Duncan-Jones. Această grupare are unele asemănări cu şcoala din Viena. De aceea realismul lor tinde în general, către empirism şi chiar către pozitivism. Ei se mărginesc la analiza propoziţiilor fără a se prea îngriji de implicaţiile metafizice ale gândirii, pe cari unii dintre ei le resping complet, pentru a le alunga tocmai în domeniul imaginaţiei. Să notăm, însfârşit, printre filosofii realişti cei mai cunoscuţi numele lui G. C. Field, G. Dawes Hicks, L. T. Hobhouse, C. E. M. Joad, J. Laird şi J. Macmurray; pe logicienii cu tendinţe aristotelice: W. E. Johnson, H. W. B. Joseph, J. M. Keynes, J. C. Wilson şi A. Wolf; pe metafizicianul J. E. Mc Taggart, care este realist în epistemologie şi realist în ontologie şi pe moraliştii din Oxford, grupaţi în jurul lui H. A. Prichard şi W. D. Ross.

Aplicat la ştiinţele pozitive, realismul îşi vede aderenţii împărţindu-se în spiritualişti şi materialişti, sau, dacă vrem, în vitalişti şi mecanicişti. Astfel H. Levy, întrebuinţează datele ştiinţelor fizice pentru a da o interpretare strict materialistă a Universului, în opoziţie cu idealismul lui Edington şi Jeans. In domeniul biologiei L. T. Hogben crede că, acum mai mult ca oricând, biologiştii au încredere în întrebuinţarea metodelor clasice ale fizicei şi chimiei, pentru a ajunge la concluzii asupra comportamentului organismelor. Astfel, viaţa ar fi un succedaneu de procedee oarbe al unei materii insensibile. J. H. Woodger merge mai departe, propunând în studiul fenomenelor biologice, nu numai metodele fizico-chimice, dar chiar întrebuinţarea unei notări logico-ma tematice apropriată — care ar înlocui puţin câte puţin noţiunea substanţei prin aceea a sistemului. Contra acestor opinii mecaniste Sir J. A. Thomson menţine că fizica şi biologia cu toate relaţiile lor intime sunt esenţial independente. El apără astfel un „Vitalism metodologic", în care fenomenele fizico-chimice ale organismelor vii, nu pot să găsească o explicaţie completă şi satisfăcătoare, fără conceptul biologic al organismului, considerat ca o fiinţă istorică în care trăeşte un trecut, atât rassial cât şi individual. In această ordine de idei J. S. Haldane merge mai departe, susţinând că concepţia mecanistă a vieţii a fost slăbită prin descoperirea că atomii nu sunt simple corpuri elastice inerte ci centri

de activitate internă şi specifică, activitate persistentă, de care depind proprietăţile lor fizice şi chimice. In realitate atomii se bucură acum de proprietăţile analoage cu ale organismelor vii considerate ca totalităţi. Un caracter remarcabil al filosofiei lui Thomson şi Haldane, este partea pe care ei o rezervă lui Dumnezeu, în sistemele lor.

Dacă ştiinţele pozitive au procurat, cu generozitate, materiale speculaţiei filosofice, nu trebue să se uite nici că filosofia s'a adăpat din plin din ştiinţele conexe ca: Sociologia, Antropologia, Psihologia şi Psihiatria. In schimb numeroşi reprezentanţi ai acestor ştiinţe, consideră ca o datorie să lărgească concluziile lor pozitive prin consideraţii filosofice. Printre sociologi şi antropologi ne mărginim să cităm numele lui Sir James Frazer, M. Ginsberg, Sir Arthur Keith, H. Laski, B. Malinowski, R. R. Marett, C. G. Seligman, Sir G. Elliot Smith şi E. Westemarck, iar printre psihologi, acelea ale lui F. W. Aveling, F. C. Bartlett, W. Brown, B. Edgell, J. C. Flügel, W. MacDougall, O. S. Myers, C. Read, W. H. F. Rivers, C. E. Spermann, C. F. Stout şi J. Ward. In ceeace priveşte progresul atât de remarcabil al psihologiei, este interesant să observăm că faţă de ştiinţele fizice cari tind să se confunde din ce în ce mai mult cu spiritul, psihologia a urmat calea opusă. Acum vreo 30 de ani, nici nu era considerată ca ştiinţă pozitivă din cauza caracterului său introspectiv şi prin aceasta chiar subiectiv. Cu toate acestea, azi, psihologia devine din ce în ce mai obiectivă şi cu apariţia behaviorismului, a reflexelor condiţionale şi a psihanalizei, ea a ajuns chiar să descrie procesele organismului şi a inteligenţei, în termeni cari convin unei complicate maşini automate.

Vorbind de psihologie, trebue să facem o menţiune cu totul specială pragmatismului, care depinde în chip invederat de ea, propunându-se în acelaşi timp ca o alternativă idealismului şi realismului.

Se ştie în adevăr că pentru pragmatism, gândirea şi toate procesele cognitive sunt influenţate şi chiar calificate prin sentimentele, emoţiile, prejudecăţile personale ale individului care gândeşte. Astfel că gândirea pură nu este decât o iluzie, că cunoştinţa noastră este legată din contră de scopuri şi consideraţii practice, că adevărul nu ar putea fi independent de noi înşine şi că controlul său nu se poate face decât prin consi-

derația consecințelor practice ale actelor noastre. Aceste teze pragmatiste se rezumă bine în teoria conceptului.

Astfel pentru pragmatism, conceptul nu ar fi nici gândit, ceeace nu ar permite de a-l diferenția de judecată, nici un act mental pur, ceeace ar implica o dictatură a spiritului în detrimentul experienței, nici un universal care îi dă o existență în spirit și în lucruri și nici chiar un cuvânt, fiindcă cuvântul nu are această fixitate care pare a fi necesară conceptelor. In rezumat, conceptul nu ar fi decât o atitudine și ca atare, el nu are nevoe să fie fix sau să aibă un sens imaubil; nu este altceva decât o succesiune sau o curgere de semnificații momentană. Chiar universalul care pare să aibă o oarecare fixitate ca termen nu o poate avea ca înțeles, căci semnificația lui ar fi totdeauna particulară. Prin urmare întrebuințarea universalului de către logica clasică, implică un adevărat risc, pe care ea încearcă să-l evite; pe când o logică reală trebue să ia riscul așa cum este și să părăsească doctrina uzuală a universalului, pentru a-l înlocui cu particularul.

Impingând această viziune a conceptului până la ultimele sale consecințe, este ușor de văzut că logica ca și metafizica devin dificile, dacă nu chiar imposibile. Ele trebue să se sprijine în adevăr pe intenții cu totul personale, pe semnificații dirijate, pe o libertate de alegere între alternative, pe dorințe, pe interese, pe postulate cu totul individuale, pe judecăți probabile și verificări mereu schimbătoare. Sub pretext că realitatea este prea originală și că astfel nu se poate ajunge niciodată la un adevăr definitiv, pragmatismul neagă orice cunoștință generală, ceeace face imposibilă filosofia ca știință. Putem cita numele lui: F. C. S. Schiller, A. S. Sidgwick, H. Sturt și H. V. Knox, ca singurii reprezentanți importanți ai acestei școli, în Anglia.

Concluziile contrarii ale sistemelor epistemologice nu influențează, pentru un moment, seninătatea cu care unii filosofi englezi se ocupă de chestiunile morale și religioase. In ciuda materialismului și pozitivismului, Anglia a fost totdeauna un câmp fertil pentru teism, care este reprezentat de: Lord Balfour, E. W. Barnes, W. R. Inge, E. H. Streeter, A. E. Taylor, W. Temple, F. R. Tennant, J. E. Turner, J. Ward și C. C. J. Webb. Și cum e natural, preocupările morale și religioase se regăsesc distinct la filosofii catolici cum sunt: M. C. D'Arcy, F. von Hugel, A. Noyes, R. P. Phillips, L. J. Walker și E. I.

W a t k i n, ca și la Dominicanii grupați în jurul traducerii engleze a Sf. Thoma din Aquino, ca și la Iezuiți, cari au publicat mai multe opere și manuale de filosofie.

După cum se vede din această scurtă privire de ansamblu, filosofia engleză contemporană manifestă o activitate plină de sănătate. Și această activitate este încurajată prin studiul diferitelor ramuri ale filosofiei în Universități, prin lucrările multor societăți filosofice și prin publicațiile numeroaselor reviște cum sunt: *Analysis*, *British Journal of Psychology*, *Hibbert Journal*, *Mind*, *Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* și *Philosopher*. Cu toate acestea, nu se poate spune că această activitate filosofică manifestă vreo tendință dominantă ușor de exprimat în câteva formule generale. In afară de caracterele naționale, pentru a spune astfel, pe cari le-am expus pe scurt la începutul acestui studiu, s'ar putea spune că diversitatea tendințelor și valorilor este mai degrabă aceea care distinge filosofia engleză contemporană.

Astfel de exemplu, cu toate diferențele de detaliu, sistemele idealiste și chiar cele materialiste prezintă o oarecare unitate de front la critică. La fel și în ceeace privește doctrinele pragmatiste, poate din cauza micului număr de reprezentanți ai săi. Realismul din contra, se destramă sub presiunea individuală a aderenților săi, cari duc micul lor răsboi, în chip disperat. Dacă aceștia au un principiu general împrejurul căruia ei pot să se adune, acela al relației externe, le lipsesc elementele solide de construcție, pentru ca sintezele lor să poată câștiga asentimentul general.

Și influența lui Hume, Kant și a pozitiviștilor este prea considerabilă pentru a permite filosofiei engleze contimporane redresarea de care ea pare că are nevoe. Căci se înțelege de la sine că științele și spiritul științific atât de admirabil desvoltat în Anglia, nu pot fi singurele elemente ale acestei redresări. Ar trebui deasemenea să se ia în considerație lumea valorilor ca și toate fazele experiențelor umane. Ceeace face grandoarea filosofiei, nu este numai caracterul său analitic, dar încă și mai ales, tendințele sale sintetice. La sintezele restrânse ale științelor particulare, filosofia trebue să suprapue această vastă sinteză de ansamblu, care este imaginea cea mai fidelă a grandoarei spiritului omenesc.

FILOSOFIA ITALIANĂ

Idealismul

Inflorirea filosofiei în Italia nu s'a bucurat de privilegiul unei desăvârşite linii de continuitate, aşà cum a fost cazul înlăuntrul altor culturi, ca d. p. cea engleză. După bogata erupţie a cugetării din timpul Renaşterii — care se continuă cu Campanella şi Galilei, — abeà mai surprindem peste un veac apariţia strălucită dar insulară a lui Vico, ca pe urmă gândirea filosofică a peninsulei din nou să se eclipseze. Trecând cu vederea trinitatea de cugetători din veacul XIX-lea, Rosmini, Gioberti şi Galuppi, cari nu prezentau în sistemele lor decât simple reflexe ale tendinţelor de cugetare europeană din acel timp, putem afirmà că o recrudescenţă a filosofiei italiene numai în veacul nostru se face simţită.

Curentul de gândire care a adus din nou la o adevărată viaţă filosofia italiană este idealismul. De fapt, nici acest curent nu prezintă o iniţiativă italiană, ci una germană; se iveşte, însă, ca prima elaborare străină pe deplin asimilată şi din afund frământată de spiritul italian. Dacă reflectăm la faptul că mişcarea idealistă indică, în chipul cel mai convingător, strânsa corelaţie dintre „eu" şi „univers" cu consecinţa sa de natură panteistă — nu-i putem negà, în ultimă analiză, o anumită afinitate cu neo-platonismul. Această trăsătură, şi de aci puternica întipărire personalistă, trimite gândul înapoi, înspre năzuinţele Renaşterii, îndeosebi ale celei din Italia. In modul acesta poate fi desluşit fenomenul, care a făcut din idealism formula salvatoare a cugetării italiene, ca un reactiv ce a determinat să se reià firul aceleiaş substanţe de gândire, întreruptă de veacuri, dar specifică, totuş, structurii spirituale a peninsulei.

Se poate înţelege, deci, motivul pentru care de aproape jumătate secol idealismul alcătuieşte cugetarea dominantă a Ita-

liei. Izolatele încercări opuse, de factură pozitivistă, sceptică sau realistă, n'au izbutit, în acest răstimp, să-i clatine poziția. Numai tendințele catolice — îndeosebi cele de extracție neo-tomistă — au ajuns, în ultima vreme, prin proporția lor crescândă, să amenințe destinul idealismului, constituind celălalt mare curent filosofic al Italiei de azi. Prin urmare, comentându-se evolutiv, idealismul, din perspectivele deosebite a doi principali reprezentanți, se rezolvă expunerea uneia din laturile cele mai rodnice ale filosofiei italiene contemporane. Aceşti doi cugetători sunt Benedetto Croce şi Giovanni Gentile, pe cari un scriitor i-a numit Dioscurii gândirii din Italia zilelor noastre. Lor le mai putem adăogà şi pe Adriano Tilgher, care încheie cu desăvârşire procesul idealismului contemporan.

Benedetto Croce şi idealismul metodologic

Este vrednic de luare àminte că într'o cultură, în acelaş timp pragmatică şi estetizantă, aşà cum apare cea italiană, directivele dominante şi vederile de ordin general, pe cari de obiceiu le indică filosofia, au fost date multă vreme de critica şi istoria literară. Astfel se lămureşte rolul important — nu limitat într'un anumit cerc de activitate, ci privit ca valabil pentru totalitatea exigențelor spiritului — de care s'au bucurat succesiv criticii De Sanctis şi Carducci prin a doua jumătate din veacul trecut. In încercarea de desvoltare filosofică a anumitor reflecții făcute de către De Sanctis asupra artei, putem află unul din punctele de plecare cele mai caracteristice ale noii orientări teoretice, manifestată de Benedetto Croce.

Singur acest amănunt apare îndestulător pentru a ne face să distingem ivirea unui idealism de factură inedită în seria construcțiilor de cugetare. Pe când idealismul propriu zis pleacă dinlăuntru, împins, din capul locului, de o pulsație metafizică, pentru filosoful italian el porneşte dela privirea şi voința de pătrundere a unor aspecte, concretizate în afară, rezolvându-se în întregime metodologic. Neluând dintre idealiştii tradiționali decât pe cel mai apropiat lui Croce, şi anume pe Hegel, vedem că domeniile de manifestare dialectică a spiritului, adică arta, religia şi filosofia, apar ca simple perspective mai apropiate sau mai depărtate înlăuntrul aceluiaş cadru al Ideii, dat aprioric ca existent. Dimpotrivă, diversele grade metodologice, ce le

vom deosebi la Croce, sunt privite cu mult mai autonom şi redau, numai pe îndelete, convingerea asupra mult doritei unităţi a spiritului; aceasta la rândul său, se prezintă întrucâtva mai relativă — în orice caz mai elastică — decât cea dinlăuntrul idealismului, pe care ne-am obişnuit să-l vedem în factura sa originară. Dar însuş spiritul crocian — dupăcum ne vom convinge — posedă o structură cu totul alta decât Idea sau Logosul hegelian.

Benedetto Croce s'a născut la Pescasseroli în 1866. Dotat încă din copilărie cu o neobişnuită curiozitate intelectuală, el căutà cât mai mult să citească; fiind impresionat de cadrul intens de muncă din casa părintească, încercà să corespundă mediului, printr'un efort timpuriu către seriozitate.

Primele sale experienţe de viaţă i-au fost zdruncinate printr'o nenorocire neaşteptată. In cutremurul de pământ dela Casamicciola (1873) şi-au găsit moartea părinţii filosofului, precum şi unica sa soră; el însuş a rămas mai multe ceasuri sub dărâmături, ales cu unele răni. Impreună cu fratele său a plecat apoi la Roma, la unchiul său Silvio Spaventa, ce acceptase să-i fie tutore; el erà fratele cunoscutului hegelian, Bertrando Spaventa, mort cu puţin mai înainte. Trebuie să reţinem faptul că Bertrando Spaventa n'a contribuit cu nimic să-l introducă în filosofia hegeliană, dupăcum s'ar puteà crede. Croce mărturiseşte că scrierile aceluia îi apăreau greoaie şi că citirea lor anevoioasă chiar l-a îndepărtat dela intenţia luării unui contact mai timpuriu cu textul filosofului german. In aceste zile, chinuit de organismul său bolnăvicios, de turburarea nervoasă, pricinuită prin catastrofa ivită şi de mediul cu totul străin de cel familiar din casa lui Spaventa, Croce trăieşte momentele cele mai întunecate din viaţa sa. De multe ori, seara, doreà arzător să nu se mai deştepte a doua zi, fiind bântuit chiar de gândul sinuciderii. Continuă, totuş, să citească şi acum, găsindu-şi o alinare în cursurile de filosofie morală ale herbartianului Antonio Labriola. Multe din ideile, cari au luat fiinţă cu prilejul audierii acestui curs, şi-au aflat desvoltarea mai târziu în *Filosofia practicei.*

Il surprindem apoi că se ocupă de probleme particulare istorice, apărând, cu acest prilej, şi lucrările sale de istorie napolitană. In 1893 iese la iveală şi o privire filosofică asupra istoriei *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte.* Intre timp se întâmplă iarăş un eveniment de o deosebită importanţă: prietenia cu Gentile. Declarând că atracţia pentru

celălalt filosof, mai tânăr decât el, erà pricinuită de o identică tendinţă înspre concret şi determinat, Croce confirmă, încă odată, natura specifică a idealismului italian, despre care am mai amintit. Prima sa lucrare de mare răsunet este *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, apărută sub forma definitivă în 1902. In acelaş an fundă cunoscuta revistă *La Critica:* primele numere ale revistei au ieşit în 1903. Scrierile sale mai importante se succed astfel *Logica come concetto generale dello Spirito* (1906 completată în 1909), *Saggio sullo Hegel* (1907), *Filosofia della pratica* (1908), *Problemi di Estetica* (1910), *Giambattista Vico* (1911), *Teoria della storia e della storiografia* (1912), *Brevario di Estetica* (1913). In anii mai recenţi a redactat numeroase lucrări de critică şi istorie literară, precum şi o redare extrem de condensată a privirii sale asupra artei, *Estetica in nuce* (1928). Printre ultimele scrieri mai importante notăm *Elementi di politica* (1926), *Eternita e storicità della filosofia* (1930), *La critica e la storia delle arti figurative* (1934), *La poesia* (1936), şi *La storia come pensiero e come azione* (1938). Bătrâneţea glorioasă a filosofului are un accent impresionant; ea se află străbătută de aceeaş muncă asiduă şi entuziastă din anii tinereţii.

Mai 'nainte de a pătrunde cu privirea ideile lui Croce trebuie să ţinem seama că autorul lor nu recunoaşte a le fi încadrat într'un „sistem" ci numai într'o „serie de sistemaţiuni".

Problemele de gândire nu pot fi cuprinse într'un corp imuabil de răspunsuri şi deslegări, ci ele se ivesc neîncetat, odată cu desfăşurarea neîncetată a realităţii. Paradoxul cugetării lui Croce constă tocmai în contrastul dintre înfăţişarea riguros sistematică şi funcţiunea ei non-definitivă. Asemenea artistului urmăreşte şi el bogăţia nouilor aspecte, pe cari realitatea nu încetează de a le oferi spiritului; dar spre deosebire de artist nu lasă aceste aspecte în voia lor, ci caută mereu să scoată un înţeles dintr'însele; le priveşte numai sub prizma semnificaţiei lor. Este adevărat că mulţi chiar şi dintre ceilalţi filosofi îşi redactează din nou sistemele într'o formă prelucrată şi cu un material de gândire intensificat; ei însă recunosc prin aceasta ulterior caracterul nedefinitiv al primei lor elaborări, fără să ridice o asemenea constatare la rangul de principiu anticipat, aşa cum face Croce.

Aproape tot ce a scris el mai important este privit ca valabil, însă ca non-definitiv; deci întreaga dispoziţie a scrierilor sale se află în aşà fel alcătuită, ca să primească noui adăogiri,

fără a-şi modifica sensul primar şi fără a-şi turburà articulaţiile. Totuş operele sale nu prezintă un aspect fluid, ci se bazează pe determinări extrem de riguroase. Deoarece scrierile sale îşi păstrează neştirbită valabilitatea originară, amintitele adăogiri nu au loc printr'un progres al intensificării, ci — am puteà spune — printr'un fel de cristalizare. Nu întâmpinăm, totuş, o simplă excrescenţă de fapte asupra vechiului fond — aşà cum operează artistul estetist, printr'o aglomerare de noui senzaţii — ci aflăm tot o suprapunere de idei, de sensuri în legătură cu cele vechi. Acestea nu modifică şi nu adâncesc ideile anterioare, ci numai le pun în relief valoarea. Cristalizările amintite nu se prezintă totuş sub forma unor simple contraforturi, ci posedă ele înşile un ritm autonom, cà nişte noui clădiri, cari, dând perspectivă altor construcţii, pot fi apreciate şi independent.

Pentru a dà un înţeles mai limpede acestui fenomen ar trebui să privim baza gândirii crociene, ca dotată cu un fel de viaţă organică, având neîncetat nevoie de hrană, de combustibil, pentru a continuà să trăiască, fiindcă altfel ar muri înnăbuşită de datele invadante ale realităţii, cari intră mereu, cu noi alcătuiri, în cugetarea omenească. Admiţând această continuă creştere, ne dăm seama că filosofia lui Croce nu prosperează decât într'un cadru de desvoltare istorică. Intr'adevăr, el însuş mărturiseşte că orce contur de gândire imuabil şi extraistoric nu face altceva decât să deschidă porţile scepticismului. Noţiunea de adevăr ca istorie „înlocueşte conştiinţa disperată a străduinţei zadarnice de a sfâşià vălul a ceeace mereu ne scapă şi se ascunde, prin conştiinţa de a stăpâni mereu ceeace mereu se îmbogăţeşte, şi în locul icoanei triste a omenirii oarbe, bâjbâind în besne, avem icoana ei eroică, înălţându-se de *claritate in claritatem*".

In acest fel putem cuprinde mai bine rostul „seriilor de sistemaţiuni" crociene, cari alcătuiesc *Filosofia spiritului*. Iar acum, pentru a ilustrà tehnica de cristalizare a nouilor idei peste cele antecedente, ne folosim de o pildă, care i s'a părut şi lui Croce mai eloquentă. Dupăcum vom vedeà, el consideră în „Estetica" sa arta drept *intuiţie*. Mai târziu îi atribue şi o natură lirică, ceeace nu face decât să consolideze vechea idee, fără a proveni dintr'o privire mai adâncită a ei; conceptul asupra naturii lirice a artei prinde existenţă din colţuri cu totul opuse ale activităţii sale, şi anume din practicarea criticii literare; în lucrările din acest domeniu se vede că B. Croce apreciază ca

autentic artistice numai acele laturi din operele poeţilor, cari posedă o valoare pur lirică. Aci vom recunoaşte limpede cum o nouă idee pornind din altă parte, vine s'o susţie pe cea veche, dar continuă să rămână ea însăş autonomă, fără s'o modifice nici pe prima. După aceste consideraţii de ordin funcţional, suntem în măsură a privi şi substanţa filosofiei lui Croce.

Am amintit de chipul deosebit cum se manifestă idealismul la filosoful italian. Vom căuta să desvoltăm această observaţie, accentuând, în primul rând, asupra unui aspect, prezent de cele mai multe ori în doctrinele idealiste, dar lipsind la Croce; ne gândim la primatul elementului metafizic. Intreaga alcătuire a filosofiei crociene se află consumată dimpotrivă în funcţiuni imanente şi critice; realitatea, în toate întocmirile sale, se rezolvă într'o serie de aplicări, luând în întregime un aspect metodologic.

Aceste din urmă observaţii ne evidenţiază amănuntul că imanentismul lui Croce nu este mistic-panteist, aşà cum apar unele forme ale vechiului idealism, fiindcă această tendinţă ar implicà o metafizică, ceeace nu rezultă din cazul nostru. Filosoful afirmă adeseori că metafizica ar corespunde unei faze primitive, teologice a gândirii care a fost depăşită, în vreme ce adevărata filosofie — cea profesată de el — s'ar prezenta numai critică. Această afirmaţie împotriva metafizicii cuprinde tot ce poate fi mai depărtat de idealism, vădind accentuate apropieri kantiene, unde se presimte chiar şi prezenţa insidioasă a pozitivismului. Totuş Croce nu este nici kantian, nici pozitivist. Kantianismul se prezintă a-metafizic numai în limitele incomplecte ale cauzalităţii, dincolo de cari mai există totuş ceva. Pozitivismul, la rândul său, îşi alege un domeniu mărginit de investigaţie, convins că ar fi singurul accesibil minţii omeneşti; el nici nu afirmă, nici nu neagă o realitate metafizică, ci se ocupă de altceva, aşà cum ar face, d. p., omul de ştiinţă. La Croce nu există aceste înţelesuri sau subînţelesuri agnostice, deoarece mijloacele filosofiei sale sunt în măsură să cuprindă totul, prin progresul treptat al unei desvoltări istorice. Cu atât mai puţin apare Croce materialist, deoarece şi un asemenea curent se bazează pe o metafizică: el mai este salvat de materialism şi prin planul acelei desfăşurări istorice, pe care se situiază.

Am procedat, astfel prin eliminare, spre a ne puteà convinge că gândirea lui Croce încheie, în cele din urmă, tot o modalitate de expresie a idealismului. Singurul nume, pe care

i-l putem alăturà mai mult este acela al lui Vico; nu atât procedeul similar al acestuia, de a se centrà în cadrul unei evoluţii istorice şi de a plecà dela totalizări de fapte concrete, cât relaţiile neaşteptate, stabilite de el între diferite aspecte ale realităţii, precum şi virtualităţile derutant de variate, reieşite din gândirea sa, ne fac să înţelegem şi caracterul întrucâtva insesisabil al cugetării lui Croce.

Vico reprezintă, însă, un răsărit, pe când Croce un apus; la primul se întrevăd germinaţii ale unor activităţi spirituale ce se vor ivi mai târziu, pe când la al doilea sunt presărate aceleaş urme multiple ale unor curente de gândire, cari au trecut; amândoi au închegat sinteze complecte din aceste materialuri funcţional distincte. Am puteà afirmà că Vico, fără a fi idealist, în toată puterea cuvântului, ci numai prin calitatea sa de prim filosof romantic a turnat cele dintâiu modele şi forme de activitate, cari vor fi mobilizate mai târziu în slujba unei funcţiuni idealiste. Croce, pe lângă unele motive puternice din gândirea vichiană, îşi mai însuşeşte şi întipărirea idealismului propriu zis de mai târziu, ca o relaţie necesară între evenimente spirituale, ce au cunoscut, la timpul lor, contingenţe atât de strânse, încât nu mai pot fi deslipite.

Astfel, principala trăsătură idealistă la Croce s'a declarat în optarea pentru spirit faţă de alternativa natură-spirit, care i s'a pus la un moment dat înainte. Acest „spirit" crocian se află, însă, desprins din vechea semnificaţie metafizică a idealismului, consumându-se într'o simplă activitate metodologică, şi pornind dela faptul concret. Croce, în exprimarea sa lapidară, nu desvoltă preà mult înţelesul noţiunii de „spirit"; el pare astfel că se acomodează în situaţia paradoxală a cugetătorului ce alege direcţia spiritului în loc de cea a naturii şi care totuş în loc să pornească dinlăuntru, este ademenit de amănuntul exterior. Pe de altă parte, actul metodologic implică o relaţie între doi termeni, adică între un criteriu de judecată şi un material dat asupra căruia se aplică; Croce, deşi aderent al acestui act, îl reduce iarăş în mod paradoxal la un singur termen, acela al numitului „spirit".

Asemenea dificultăţi sunt numai aparente, deoarece noţiunea de „spirit" care indică receptaculul idealismului crocian nu ne prezintă o simplă plăsmuire verbală, ci o realitate în mintea filosofului. Pentru a ne-o face mai apropiată trebuie să apelăm din nou la maestrul său Vico, căruia sub altă formă i s'a impus aceeaş alternativă de a alege între natură şi spirit.

Potrivit principiului său, de conversiune a lui *verum* cu *factum*, după Vico, omul nu poate cunoaşte decât ceeace el însuş a săvârşit; deoarece aspectele naturii sunt făurite numai prin acţiunea divinităţii, omul nu e în măsură a le pătrunde, dar în schimb poate înţelege propriile sale acte totalizate în cadrul istoriei, şi constituind singurul domeniu accesibil minţii omeneşti. Pe această cale, „spiritul" uman se află privit în tot ce are mai ales, adică în înfăptuirile sale. Dupăcum vedem, Vico porneşte, deasemenea, dela faptul concret, fără a fi, însă, un empiric, fiindcă punctele sale de plecare din afară nu prezintă întruchipări exterioare ale naturii, ci numai plăsmuiri exteriorizate ale spiritului, deci omogene cu el. Contribuţia principală a idealismului a fost tocmai aceea de a extinde rolul spiritului de pe planul delimitat istoric asupra întregii realităţi.

Croce, la rândul său, plasându-se în acelaş cadru istoric şi pornind dela obiective similare, adică dela produsele exclusive ale minţii omeneşti, ne face să înţelegem limpede aderenţa sa la „spirit". Ba chiar el este în măsură să treacă printre „idealişti", pe când lui Vico nu i se poate atribui această formă de cugetare. Câmpul de activitate al lui Croce este cu mult mai complect şi mai simplificat decât al vechiului filosof. La Vico apar adunate adevărate arabescuri de fapte omeneşti, cari în cele din urmă sunt totalizate, fără a consumă într'însele întreaga realitate, deoarece domeniul naturii rămâne ignorat. Dimpotrivă, pentru Croce, spiritul ajunge să acopere întreaga realitate, care se află complect absorbită în acel plan al desfăşurării istorice; iar realitatea nu este revelantă în orce faptă omenească, ci numai în actul de cunoaştere-creaţie. Prin urmare la Croce visiunea unei desvoltări istorice, cu atingerea exclusivă a momentelor creatoare, cuprinde întreaga existenţă, exprimată prin noţiunea de „spirit".

Se poate vedeà, astfel, că „spiritul" lui Croce nu se prezintă metafizic, deoarece stăruie să se manifeste în acelaş cadru istoric, ca şi cel implicit în cugetarea lui Vico; el are totuş în plus acea amintită întipărire *idealistă*, absentă la celălalt, însuşire exprimată atât prin pretenţia de totalitate, cât şi printr'un cadru de imanenţă critică. In felul acesta ne putem închipui şi caracterul metodologic al „spiritului", care nu întâmpină decât o întâlnire cu el însuş, ca un fel de oglindire a propriei existenţe, ce luminează clipa cunoaşterii; astfel, actul metodologic se prezintă omogen, deoarece nu-i decât o aplicare a spiritului asupra propriei sale naturi.

Afirmaţia aceasta corespunde convingerii sale asupra identităţii dintre aspectul teoretic şi cel practic al numitului „spirit", amănunt care ne prilejuieşte totodată şi discutarea celor patru grade stabilite înlăuntrul său. Aceste grade apar numai *distincte*, iar nu separate, deoarece spiritul, privit ca totalitate, este unul şi indivizibil. Primele două grade se determină teoretic, constituind domeniul artei şi al gândirii conceptuale, iar ultimele două indică planul practicei, cuprinzând etica şi economia. Ne vom convinge că însuş Croce priveşte această împărţire simetrică sub unghiul unei anumite rezerve, deoarece la gradele teoretice va mai adăogà şi pe al treilea, ce alcătueşte câmpul istoriei şi al istoriografiei.

Aceste grade, cari laolaltă descriu procesul închis, circular al spiritului sunt în fond identice, dar apar distincte; ele aştern conştiinţei noastre infinitele achiziţii ale minţii din infinita şi eterna desfăşurare a realităţii. Situaţi într'o atare perspectivă totală a visiunii sale filosofice, îi cuprindem atât sensul metodologic cât şi componenţa non-definitivă, care a dat naştere sistemaţiunilor.

Pe când în înţelesul tradiţional, obiectiv şi abstract, filosofia se situiază în raport dualist cu existenţa, prezentând numai o reflectare asupra funcţiunilor şi rezultatelor trăirii, aci ea îşi modifică decisiv pasul. Filosofia, în accepţia crociană intră în însuş ritmul neîncetat al existenţei, pătrunzând fără răgaz în toate meandrele cursului ei; atâta vreme cât nu se va odihni existenţa, nu se va odihni nici filosofia. Izvorul nesecat al vieţii va mânà şi spiritul să pătrundă în datele noui ale existenţei, scoase veşnic la lumina conştiinţei. Imposibilitatea de a atinge un rezultat global şi definitiv nu constituie un motiv de sceptică desnădejde, deoarece spiritul se conformează, totuş, rostului autentic al realităţii; el ne va fi mereu treaz la neîncetata creaţiune a existenţei, justificându-şi, astfel, însăş raţiunea de a fi, în măsura în care cuprinde la nesfârşit nouile date ale realităţii. Principiul metodologic este tocmai acela, care odată cu desfăşurarea existenţei explicitează mereu acele laturi, cari devin implicite în spirit.

Amintitele grade ale spiritului nu se acoperă, însă, complect unele pe altele. Astfel primul şi cel mai vast este momentul artei, care le cuprinde virtual pe toate celelalte; gradul următor — al logicei — însumează numai pe ultimele două, iar domeniul eticei va cuprinde numai pe cel al economiei. Cu alte cuvinte, singură arta este implicit logică, etică şi eco-

nomică; gradele următoare vor cuprinde tot mai puţin, pe măsură ce se vor explicita ca atare. Vom vedeà că această distincţie, în urma altor afirmări ale lui Croce, prezintă oarecari dificultăţi sau poate numai subtilităţi, pe cari le vom discutà mai jos.

Astfel primul moment al spiritului se află întruchipat în înfăptuirile artei; natura ei apare intuitivă, teoretică şi individuală, prezentându-ne „forma aurorală a cunoaşterii", concept care răsună ca un puternic ecou vichian. E declarată intuitivă, deoarece posedă drept principiu *intuiţia*, care se identifică *expresiei*. O asemenea identificare ne relevă pe un plan special amintita coincidenţă dintre spiritul teoretic (reprezentat prin intuiţie) şi cel practic, moral şi economic (indicat prin expresie). Totul este pus, însă, teleologic, în slujba unei explicitări teoretice, tonalitatea care colorează structural activitatea artistică. Intuiţia, din momentul înfiripării, există necondiţionat şi ca expresie, fie chiar numai mentală. Acea intuiţie, care nu îşi află posibilitatea exprimării este inexistentă ca atare, oferind, în cel mai bun caz, un simplu material intuitiv.

O atare universalitate a expresiei ne face să vedem filiaţiunea cu Francesco Patrizzi, acel filosof al Renaşterii, care în dialogul „Lamberto ovvero de parlare" din „Retorica" sa, stabileşte un fel de metafizică a *vorbirii*, considerând în aceasta principiul esenţial al existenţei, aşà dupăcum alţi filosofi îl descoperă în „iubire" sau în „elanul vital". Pentru a preciza, trebuie să adăogăm că „vorbirea" pentru Patrizzi echivalează cu orce manifestare existenţială din univers, nu numai cu sunetul omenesc articulat. Această distincţie ne ajută să înţelegem mai bine elasticitatea noţiunii de „expresie" la Croce; el deosebeşte expresia vorbită din poezie sau din întruchiparea conceptuală, faţă de cea mută din domeniul practic al eticului şi economicului. Croce, care, dintre toate artele, a avut un contact mai strâns cu poezia, asumă principiul expresiei vorbite, aproape întregului domeniu teoretic; deaceea el concepe disciplina esteticii nu numai ca *ştiinţă a expresiei*, ci şi ca *linguistică generală*.

Mai târziu Croce atribue artei şi un caracter *liric*. Adevărata intuiţie este cea resimţită puternic de poet pe planul teoretic şi individual al propriei activităţi; substanţa operii sale nu poate fi, astfel, decât lirică, restul identificându-se cu laturile neutre, prozaice, ale creaţiei sale. Dupăcum am amintit, constatarea de faţă rezultă din profesarea, mai târzie, a criticii

literare. Ca trăsătură fundamentală a consideraţiilor sale estetice avem apoi convingerea asupra identităţii dintre fond şi formă, sub specia unui aspect derivat al aceleiaş coincidenţe dintre intuiţie şi expresie. Forma este cea care absoarbe în sine orce urmă a conţinutului, adică a exponentului practic şi psihologic din trăirea artistului. Prin urmare, principiul liric nu poate fi apreciat în individualitatea obişnuită a creatorului de artă, ci numai întrucât aceasta se află promovată în cadrul formei.

Momentul următor celui artistic este al logicei, care corespunde cu acea „sapienza riposta" din gândirea lui Vico. Ca principiu al disciplinei logice apare *conceptul*, aşà dupăcum al artei erà intuiţia. In măsura în care aceasta din urmă ne desemnà principiul individual al spiritului teoretic, conceptul ne indică principiul său general. Deşi cele două principii se prezintă distincte, intuiţia rămâne totuş „aerul respirabil" în care trăieşte conceptul; numai de aci, el poate plecà. Orce actualizare de reprezentări, ce manifestă explicit o intuiţie, posedă în mod implicit şi un concept; un astfel de termen defineşte latura generală a mai multor reprezentări laolaltă. Niciun concept nu se află în raport de opoziţie cu alt concept; distincţia între ele are loc numai pe plan contingent. In planul absolutului, dimpotrivă, fiecare concept întruneşte implicit într'însul pe toate celelalte concepte; ca o amintire hegeliană apare idea că orce afirmaţie cuprinde în sine chiar şi propria-i negaţie.

Aci e momentul să discutăm amintita dificultate în legătură cu idea că cele patru grade ale spiritului posedă o sferă din ce în ce mai redusă; bunăoară momentul logicei nu-l mai cuprinde în sine pe cel artistic, care se prezintă primul şi ca extensiune; totuş principiul logic — conceptul — nu există decât exprimat. Dar dacă el se valorifică numai prin expresie, la fel cu intuiţia artistică, atunci o construcţie logică va fi implicit şi creaţie de artă. Prin urmare cursul celor patru grade poate fi şi reversibil, spiritul manifestându-se total în orce împrejurare; în acest caz, treptele sale nu se mai înghit ierarhic una pe alta, ci se consumă reciproc, contrazicând astfel vechea sa idee asupra degradării treptate a momentelor spiritului, privite extensiv. Problema apare cu atât mai delicată, cu cât Croce atribuie încă dela început, chiar şi producţiilor ştiinţifice un înţeles artistic, odată ce acestea prind corp numai prin faptul expresiei.

Un corectiv, însă, al afirmaţiei de mai sus şi în acelaş timp cheia problemei noastre, se poate găsi în amintitul adaos

de mai târziu, privitor la natura lirică a artei. Repetăm că în încercările sale de critică literară, filosoful face cu minuţiozitate distincţia între aspectele pur artistice ale operelor cercetate şi cele de natură empirică sau abstractă, numite de el didascalice, şi cari se prezintă cu totul străine artei. Este adevărat că prin noţiunea de moment didascalic, Croce înţelege simple determinări neutre, îndepărtate tot atât de mult şi de conceptul logic, care în calitatea sa de produs al spiritului depăşeşte, deopotrivă cu intuiţia, tot complexul de fapte şi abstracţiuni exterioare, cu un conţinut nesemnificativ ca valoare. Totuş rezultatele criticii literare a filosofului ajung, implicit, la preţioasa concluzie că nu tot ceeace se află concret exprimat, poate fi şi artă.

Intr'adevăr şi conceptul logic îşi evidenţiază existenţa printr'o expresie, însă aceasta nu se mai identifică intuiţiei; prin urmare, nu ne mai întâlnim aci, ca în cazul artei, cu o *intuiţie-expresie*, deoarece expresia conceptuală se constituie numai ca elaborare mediată, iscându-se prin extragerea elementului general din mai multe reprezentări. Numai întrucât amintita expresie conceptuală îşi reduce fiinţa în mod derivat, la glia originară a acelor reprezentări din cari a crescut, întruchiparea logică poate fi şi artistică. Dimpotrivă, în cazul artei, substanţa lirică a acesteia, fiind de fapt tot o formă a cunoaşterii, cuprinde într'însa implicit, dar nu derivat, un element logic. Prin urmare, numai după ce ne-am convins că expresia logică nu se mai confundă cu intuiţia, ne putem da seama că, într'adevăr, cele patru grade ale spiritului sunt ireversibile în extensiunea lor. Ne-am oprit la momentul logicei cu discutarea unei asemenea probleme, deoarece şi aci dificultatea apărea mai serioasă.

Croce, în coordonarea ideilor sale, odată cu stabilirea relaţiilor dinlăuntrul spiritului teoretic, şi-a dat seama că vederea sa conţine un punct vulnerabil, rezultând dintr'o perspectivă incomplectă; şi atunci, cu riscul de a vătăma simetria celor patru grade, a introdus în mijlocul lor un al cincilea: momentul istoriei şi al istoriografiei. Amintita lacună s'a făcut resimţită prin necesitatea unei punţi între intuiţia individuală şi conceptul general, astfel că s'a ivit un terţ principiu — acela de *judecată individuală;* el indică planul istoriei, care, într'adevăr, operează cu concepte, având, totodată, ca obiect particularul. Inregistrarea istorică stăruind să fiinţeze ca o formă a cunoaşterii conceptuale, încetează totuş a mai scoate determinanta generală din suma evenimentelor.

In ce constă prin urmare judecata individuală, de care se lasă a fi orientată istoria? In sinteza dintre subiect (elementul intuitiv) şi predicat (elementul logic). Arta rezultă în momentul când predicatul se află atât de perfect ascuns de către subiect, încât nici nu ne mai gândim la el. Inlăuntrul istoriei, deşi predicatul, în cele mai dese cazuri, e deasemenea invizibil, totuş îşi manifestă atât de puternic tăinuita prezenţă, încât converteşte o intuiţie într'un concept individual. Totuş, într'o atare sinteză a elementului intuitiv cu cel conceptual, apare mai accentuată intuiţia, colorând, pe această cale, întregul înţeles al istoriei, cu un filon artistic. Astfel, în cadrul disciplinei istorice, ca şi în cel al poeziei — susţine Croce — pot apărea poeme, romane sau tragedii. Dar pentru a nu umbri prea tare linia de demarcaţie dintre artă şi istorie, deci dintre intuiţie şi judecata individuală, filosoful recurge la străvechea distincţie a lui Aristoteles; poezia exprimă lucrurile în latura lor universală, pe când istoria le înregistrează în aspectul lor izolat şi particular. Privitor la funcţiunea sa, istoria coincide cu *critică*, deoarece, luându-se act de un eveniment, se determină totodată şi propria-i valoare.

Cu aceasta am terminat discutarea gradelor teoretice ale spiritului, urmând a fi stabilite gradele practice cari cuprind etica şi economia. Dupăcum am amintit, ultimele momente nu se află într'un raport de opoziţie cu primele, fiind chiar implicate într'însele; potrivit ideii lui Croce asupra diferitelor trepte de extensiune ale acestor grade. El însuş afirmă precis următoarele: „Nici teoreticul nu este opusul practicului, nici practicul nu este opusul teoreticului, opusul teoreticului este eroarea sau falsul; iar opusul practicului este contradicţia volitivă sau răul". Punctul liminar de distincţie consistă în natura cognoscitivă a primelor grade şi în cea faptică a ultimelor.

După cum principiul artei rămâne intuiţia sau al logicei conceptul, tot astfel şi vehiculul practicei — atât al eticei cât şi al economiei — apare *acţiunea*. Ca şi principiile gradelor teoretice — intuiţia şi conceptul — acţiunea nu se află secondată de niciun alt factor complimentar. Dupăcum în domeniul teoretic al artei, intuiţia se identifică expresiei, deopotrivă, în cadrul practicei voliţiunea coincide cu acţiunea. Şi cu prilejul acestei identificări, putem încă odată verifică pe un câmp special — cum am procedat la discutarea ideilor despre artă — inseparabilitatea termenilor teoretici (cuprinzând voliţiunea) de

cei practici (apreciabili prin acţiune). Funcţiunea generală a ambilor termeni se află, însă, exclusiv subordonată intenţiilor practicei. Reamintim că acţiunea, după Croce, alcătuieşte tot o expresie, însă mută, spre deosebire de cea propriu zisă, vorbită. Faptul că ultima o cuprinde în sine şi pe prima, fără ca fenomenul să fie reciproc, ne serveşte, de astă dată, ca argument împotriva ipotezei de reversibilitate a gradelor spiritului.

Deoarece pân'acum am văzut formele activităţii practice numai laolaltă, este momentul să privim şi aspectele lor distinctive, încadrate într'o dispoziţie cât se poate de simplă. Economia se constituie sub perspectiva utilitară a practicei, pe când etica însumează laturile ei morale. Activitatea economică ar corespunde stării de fapt în care omul se găseşte, pe câtă vreme etica, stăruind în aplicarea acestei stări, se mai referă şi la ceva transcendent ei. Economia mai poate fi definită şi ca formă concretă a moralităţii.

Actul volitiv a cărei funcţiune consistă în pregătirea unei acţiuni se numeşte lege; ea conţine o *serie* sau o *clasă* de acţiuni. Legea nu poate trece drept certă, aşà cum se prezintă însăş acţiunea, deoarece se întemeiază numai pe concepte empirice. Pentru a precizà o asemenea afirmaţie, trebuie să atingem discutarea deosebirii dintre drept şi morală. Dreptul gravitează în sfera relaţiilor exterioare, pe când morala în domeniul celor interioare. De aci, natura dreptului ar corespunde unui simplu moment dialectic, nesemnificativ prin ţesătura sa empirică şi abstractă, fiind aservit numai la realizarea adevăratei moralităţi.

Privind retrospectiv gradele „spiritului" crocian, trebuie să adăogăm, că deşi ele se desfăşoară într'un cadru istoric, nu se află unele faţă de altele în raporturi de antecedenţă sau succedenţă, aşà cum apar la Vico sau la Hegel. Aşa d. p., întâietatea artei, ca primă formă a cunoaşterii, ne indică numai ideal deschiderea procesului săvârşit de către spirit, fără ca momentul ei să se determine temporal. Croce, vorbind despre moartea artei în sistemul hegelian, îndepărtează orice echivoc în această privinţă, făcându-ne să înţelegem că gradele sale nu desvăluie treptat bineştiutul progres în manifestarea spiritului, amănunt pe care-l surprindem în intenţia filosofului german. Cu alte cuvinte, la Vico sau în dialectica lui Hegel, amintitele momente se desfăşoară *succesiv*, unele în raport cu altele, pe când la Croce ele îşi urmează cursul *simultan*, iar realitatea,

care mereu se naşte, le solicită în fuga ei, pe toate deodată. Deci, succesiunea gradelor spiritului, reieşită din discutarea lor separată, prezintă o simplă certitudine de ordin ideal şi sistematic. In felul acesta, spre deosebire de Vico, visiunea cadrului său de desvoltare istorică, redă neîncetat perspectiva unor aspecte şi funcţiuni multiple, deoarece toate valorile îşi pot înălţa laolaltă glasul.

Căutând, însfârşit, să-l situăm pe Croce într'o sferă tipologică a cugetării, suntem în cumpănă la definirea coloritului, prezentat de opera sa filosofică. Intr'adevăr, este oare Croce un modern sau un clasic al gândirii? Filosoful nu apare modern numai în visiunea sa dinamică asupra existenţei, ci mai cu seamă în încrederea acordată spiritului omenesc, de a pătrunde şi guvernà via activitate din cuprinsul realităţii. Lipsa de răgaz în trăire şi cunoaştere desemnează tipul modern european al activului, aşà cum se află privit sub unghiul recentelor probleme de cultură comparată.

Nu-i mai puţin adevărat, totuş, că filosoful italian prezintă, în acelaş timp, şi fisionomia clasicului. Construcţia sa de cugetare împlineşte liniile unei frumuseţi, aproape plastice. Simetria organică a gradelor sale spirituale, subordonate întregului, ne desvălue un strălucit exemplu de *unitate în varietate*. Tendinţa, adesea criticată, către simplificare şi reducere, radicalismul său ireductibil în anularea mai multor probleme, defrişând câmpul cugetării de puzderia categoriilor — cari, pentru gânditorul contemporan, au ajuns să alcătuiască un mediu confortabil — evidenţiază, prin caracterul simplicităţii, încă una din laturile acestui clasicism.

Modern şi clasic totodată, Croce e departe de a ne înfăţişa tipul eclecticului; cu toată nuanţa critică şi evoluţionistă a idealismului său, caracterul operii rămâne omogen. Asemenea artistului, el revelează relaţii neaşteptate între zone de investigaţie, crezute eterogene, fuzionând, în mintea sa, puternic şi unitar, tendinţe cu aspecte contradictorii. Prin identificarea spiritului practic cu cel teoretic, el suprapune idealul activ pe cel contemplativ. Odată cu aceasta, goana neîncetată a spiritului se află scutită de tonalitatea tragică din viziunea lui Faust; omul crocian, continuând să urmărească zborul realităţii, se poate bucurà deplin şi de ceeace-i oferă clipa. Această conciliere rezultă din factorul voinţei de înţelegere; părăsind atitudinea de simplă uimire şi căutând să înţeleagă totul, făp-

tura omenească atinge un fel de înțelepciune, cucerindu-şi temelia statornică, de unde nu mai doare trăirea schimbării şi a caducității[1]).

Giovanni Gentile şi idealismul actualist

Amintita trăsătură de unitate în varietate, pe care am surprins-o la Croce, se fundează pe un amănunt caracteristic al spiritului său, şi anume pe tendința distincției. Privind celălalt aspect al idealismului italian, conturat în opera lui Giovanni Gentile, vom asista la revenirea înspre vechiul făgaş al unității absolute; în această privință, ultimul gânditor se prezintă mai ortodox, din punct de vedere hegelian, decât primul. De aci, el va apare, totodată, şi idealist, în întreaga accepție a cuvântului; idealismul lui Gentile nu se va mai cere discutat şi justificat, aşà cum am crezut de cuviință când l-am comentat pe Croce, ci o asemenea factură de gândire îşi va manifestà, încă dela început, natura sa specifică.

Pentru a ilustra polemic o deosebire hotărîtoare între ambii filosofi, este destul să amintim obiecția principală, pe care Gentile o aduce lui Croce, după desfacerea legăturii lor de prietenie. Amănuntul menționat în gândirea crociană, cu privire la pornirea dela datul exterior, l-a determinat pe Gentile să recunoască în fostul său amic un fals idealist — mai precis un empiric; îi atribue, de fapt, un empirism de extracție superioară, deoarece Croce pleacă numai dela faptele exteriorizate ale spiritului, iar nu dela amănunte propriu zis materiale; un asemenea corectiv nu modifică totuş, atitudinea lui Gentile față de contemporanul său. Nu mai trebue să insistăm aci că el vorbeşte de pe planul radical al propriului său punct de vedere; în realitate, idealismul crocian deşi mai relativ şi mai

1) Printre ultimele lucrări mai importante ale lui Croce semnalăm îndeosebi „La poesia" (1936), unde se clarifică şi ultimul punct mai inexplicit din relațiile diferitelor grade ale spiritului. Discutarea amintitei reversibilități nici nu se mai poate pune odată cu lămuririle din acest volum. Croce deosebeşte patru feluri de expresii şi anume: practică sau sentimentală, poetică, ştiințifică şi oratorică. Dintre toate acestea numai cea poetică apare cu adevărat expresie, fiind singura vorbită. Celelalte se pot manifesta prin simple exclamații nearticulate (cea practică şi cea oratorică) sau prin semne mute (cea ştiințifică). Prin urmare, ne dăm perfect seama cum asupra tuturor a putut să se extindă expresia artistică, fără ca un fenomen reciproc să ia ființă.

nuanţat, rămâne, totuş, ca atare. Dimpotrivă, natura sa intransigentă îl mână pe Gentile către un idealism absolut, unde coordonatele punctului de plecare se află, de astă dată, constituite, exclusiv, din problemele interioare ale spiritului.

Nu-i, totuş, mai puţin adevărat că şi Gentile încearcă, încă dela început, atracţia faţă de unele discipline cristalizate exterior. Aceasta a alcătuit şi latura iniţială de afinitate între cei doi filosofi. Astfel, pe bună dreptate, observă Gius. Prezzolini că dupăcum punctul de plecare al lui Croce pentru întregirea unei vederi sistematice a fost arta; tot astfel şi la Gentile s'a manifestat încă din zorii activităţii sale filosofice interesul special pentru educaţie, încadrat într'o delimitată preocupare pedagogică. Asemenea trăsături s'au păstrat neatinse, conturând neîncetat şi caracterul special al scrierilor respective. Croce, în orcare din operele sale, rămâne *scriitorul* fin, stilistul desăvârşit, care şi-a întipărit în propriile lucrări ceva din structura valorii ce-l atrăgeà mai mult, dupăcum în scrierile lui Gentile apare la tot locul, *profesorul*, maestrul pasionat, în care distingem căldura şi pathosul catedrei. Totuş, deşi Gentile a pornit, deopotrivă, dela un interes delimitat metodologic şi l-a asimilat, în mai mare măsură, problemelor pur interioare, de unde pleacă filosofia. Pe când Croce declară că a depăşit metafizica, voind să celebreze în gândirea sa momentul criticei, emulul său ambiţionează să sădească şi să cultive totul în ţarina acestei metafizici.

Giovanni Gentile s'a născut la Castelvetrano, localitate siciliană, în anul 1875. A avut o tinereţe în întregime dedicată studiului, fiind atras, încă dela început, către orientările hegeliene de gândire, deschise prin acţiunea maestrului său, Donato Jaja. Spre deosebire de Croce, care s'a complăcut în situaţia de „filosof particular", Gentile a intrat de timpuriu în cariera universitară. Astfel, îl întâlnim profesor la Messina, la Pisa, iar actualmente la Roma, unde ocupă catedra de istoria filosofiei. Ca şi Croce, a ajuns, la un moment dat, ministru al Instrucţiei publice, fiindu-i decernată mai târziu demnitatea de senator al regatului. Unul din marile merite, câştigate de el, pentru prestigiul culturii din care face parte, se evidenţiază în faptul că sub conducerea sa, a apărut monumentala „Enciclopedia italiana", cea mai vastă şi mai perfecţionată lucrare în acest gen. Scrierile principale ale lui Gentile se succedă astfel: *Il concetto della storia della filosofia* (1908); *Sommario*

di pedagogia (1914-20); *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916); *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); *Sistema di logica come filosofia del conoscere* (1918); *La riforma della scuola* (1924); *La riforma dell' educazione* (1929); *Preliminari allo studio del fanciullo* (1929); *La filosofia dell' arte* (1931).

Pe când, în cazul lui Croce, problemele speciale tratate în diferite lucrări, constituiesc momente esenţiale în factura metodologică a gândirii sale, la Gentile toate aceste probleme converg sau se desfac din scrierea sa fundamentală, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, care cuprinde întreaga sa construcţie filosofică. In afară de discutarea ei, ne vom opri la problemele sale speciale de pedagogie şi estetică, presărate în diferite lucrări de mai mică însemnătate, dar cari complectează şi definesc genul de gândire al filosofului mai puternic, chiar, decât opera sa principală.

Dupăcum apare din titlul acelei lucrări, preocuparea dominantă dinlăuntrul cugetării gentiliene este problema spiritului, a cărui accepţie apare alta decât cea din intenţia lui Croce; iar asemănarea de ordin general dintre cele două vederi se reduce numai la constatarea aceluiaş raport de opoziţie dintre spirit şi natură, pe care o vom urmări acum în desvoltările de idei ale filosofului sicilian. După Gentile există o serie de fapte condiţionate prin cauze şi efecte, spre deosebire de alta, care cuprinde aspectele necondiţionate ale realităţii. Acestea din urmă se divid, iarăş, în două specii, rezultând, mai întâiu, datele necondiţionate necesare, cari laolaltă alcătuiesc domeniul naturii, iar în al doilea rând ni se prezintă datele necondiţionate cari, pe lângă însuşirea necesităţii, o mai cuprind şi pe aceea a libertăţii, formând domeniul spiritului. Ceeace există, însă, sub specia naturii ca substanţă, coincide cu spiritul, care coordonează orce manifestare existenţială în angrenajul de funcţiune al actului. Natura, în sine, nu poate fi concepută ca existentă; pentru a se realizà, ea trebuie să intre în obiectivul spiritului, care şi-o asimilează complect, convertind-o în act. Prin urmare, orce aspect al naturii, trebuie să-şi deà tributul în câmpul devenirii, al actului, care constituie, în cele din urmă, întreaga realitate; deaceea „spiritul" lui Gentile este înţeles ca act pur.

Una din proprietăţile de seamă ale acestui „spirit" se declară în identificarea noţiunilor de individual şi universal.

Ambele sensuri, privite separat, alcătuesc simple abstracţii. Numai conştiinţa identităţii lor, săvârşită în perspectiva spiritului, poate determina o înţelegere concretă. Bunăoară, individualul, odată ce se află gândit, îşi găseşte universalizarea, dupăcum şi universalul, prin acelaş act de gândire, se individualizează. Din cele constatate, rezultă că spiritul poate fi definit şi ca punctul de coincidenţă dintre concept şi intuiţie. In această identificare putem pătrunde încă odată, măsura idealismului absolut al lui Gentile, faţă de amintita tendinţă către distincţie metodologică din gândirea crociană.

Spiritul, ca act pur, este supraspaţial, desvoltându-se într'o zonă deosebită, corespunzătoare acelui hyperuraniu din viziunea lui Platon; el se prezintă, deasemenea, şi supratemporal. Pentru a-i determinà mai explicit poziţia se cuvine a fi discutate atât categoria spaţiului cât şi a timpului. Noţiunea de spaţiu, pentru Gentile, rămâne aceeaş din concepţia platonică, indicând receptaculul de ordin inferior, în care se concretizează formele lucrurilor. Unitatea spaţiului îşi află multiplicarea prin acţiunea timpului. Fără a fi declarată, putem surprinde aci o influenţă aristotelică, deoarece, pentru filosoful stagirit deopotrivă, noţiunea multiplicităţii implicând „numărul", coincide cu intervenţia mai târzie a categoriei temporale, care operează asupra purei spaţialităţi. Totuş, Gentile recurge la o distincţie subtilă; timpul nu contribuie exclusiv la multiplicarea spaţiului, care se găseà ca atare multiplu şi înainte de acţiunea noii categorii; prima ipostază a multiplicităţii se află, însă, dată dela 'nceput: când ei i se suprapune o altă multiplicitate, care încetează a mai fi un simplu dat, constituindu-se ca efect al devenirii — al schimbării — atunci începe şi operaţia timpului să se exercite.

Menirea ultimă a timpului nu este, însă, cea indicată, deoarece el tinde să se rezolve într'un moment superior numit *conprezenţă*. Prin aceasta, orientările ivite din numita categorie, adică trecutul, prezentul şi viitorul, se află absorbite într'un prezent absolut; el ne manifestă — spre deosebire de prezentul temporal — o etapă independentă, care nu mai purcede dela trecut şi nu se mai îndreaptă spre viitor, înfăţişând, astfel, una din proprietăţile „spiritului". Dupăcum ceeace constituie timpul se sublimează în actul conprezenţei, tot astfel şi componentele spaţiului reclamă a fi promovate la rangul de *coexistenţă*. Ca urmare a fenomenului indicat, toate punctele spaţiului converg şi se desfac dintr'un punct supraspaţial,

prin care această categorie e gândită, alcătuind, astfel, celălalt aspect al spiritului.

Dupăcum se vede, noţiunea de spirit întrece ambele categorii, figurând sub două ipostaze: *spiritul infinit*, întrucât depăşeşte spaţiul, şi *spiritul nemuritor*, întrucât depăşeşte timpul. Inălţându-se deasupra spaţiului şi a timpului, spiritul lasă în urmă interesul pentru amănuntele empirice şi materiale, vizând numai formele lor, precum şi principiile cari animă aspectele realităţii. Deaceea, doctrina lui Gentile poartă şi numele de *formalism absolut*. O atare trăsătură, la care se mai adaogă şi accepţia spiritului ca devenire, alătură visiunea contemporană de cea a lui Plotin.

Spiritul ajunge să se realizeze deplin printr'un proces dialectic, diferit de cel al lui Croce şi mai apropiat de Hegel. Ca și la acesta din urmă, câmpurile succesive ale momentelor dialectice îşi află expresia în componentele artei, religiei şi filosofiei. Asemenea valori nu mai alcătuiesc simple grade metodologice, ci indică modalităţi de manifestare a spiritului în intimitatea şi integritatea sa nemijlocită.

Primul moment al spiritului se leagă de exclusivitatea subiectului, privit ca desprinzându-se de realitatea în care se află împlântat, în vreme ce-şi durează o lume specială, unde numai el domneşte. O asemenea lume ne desvălue domeniul fanteziei, în mediul căreia se găseşte stăpân artistul. Viziunea artistului se prezintă pur subiectivă, ca şi cea a copilului, ce nu vede şi nu înţelege nimic decât sub specia unei adaptări la propria sa persoană. Inlăturată din optica subiectivităţii, realitatea nu mai poate fi concepută de artist sau de copil. In *Preliminari allo studio del fanciullo*, Gentile susţine că sufletul copilului se desvoltă, ca în vis, într'o lume a fanteziei, de unde va fi trezit, cu încetul, în domeniul realităţii. Dar în viziunea individului artist continuă să dăinuiască acest paradis al subiectivităţii, care, de astă dată, începe să dobândească şi facultăţi creatoare.

Al doilea moment, ce-l neagă pe primul, se rezolvă în desvoltarea exclusivă a obiectului; aci subiectul încetează cu desăvârşire să mai existe ca atare. Dupăcum genul anterior de viaţă întruchipează conturul artistului, cel prezent ne redă tipul sfântului. El se leagă de conştiinţa deficitară a subiectului, care-şi recunoaşte nimicnicia, renunţând cu totul la sine şi plecându-se umil în faţa a Ceva în afară de el — a unei realităţi

ce-l depăşeşte; subiectul ajunge, astfel, să se înnece şi să piară în oceanul obiectului, hotărînd momentul religiei.

Totuş, atât arta cât şi religia în stare pură, constituiesc numai popasuri ideale ale spiritului, echivalente cu simple abstracţii; exclusivitatea, fie a subiectului, fie a obiectului nu se manifestă ca atare în cercul realităţii; aceşti termeni constitutivi se găsesc mereu întreţesuţi, determinând ca mereu spiritul să apară în integritatea sa. Bunăoară, luând în consideraţie starea de subiect pur, vedem că se evidenţiază numai sub o formă ideală, indicând simplul moment iniţial din procesul artistic, care tinde să se realizeze; această concretizare va avea loc prin acte de voinţă şi logicitate, în aşà fel că subiectul va trebui fatal să se înstrăineze de el însuş, spre a-şi actualiza intenţia. In cazul religiei, deopotrivă, realitatea obiectului nu apare exclusivă, oferind loc şi subiectivităţii celui ce se roagă.

Dar amintitele momente nu se găsesc numai urzite laolaltă înlăuntrul spiritului, ci — mai mult — ele se descoperă identice. Al treilea moment — al sintezei — care stabileşte identitatea dintre subiect şi obiect iar odată cu aceasta, identitatea spiritului cu el însuş, în toată integritatea sa, alcătueşte domeniul filosofiei. Pentru a ilustrà o asemenea contopire, Gentile se serveşte de pilda artistului, care tinde să se jertfească şi să renunţe la el însuş pentru desăvârşirea plăsmuirii sale, pe care o adoră prin aceeaş atitudine de devoţiune, ce se valorifică în cazul religiei; aci ajunge filosoful la formula: „cea mai mare subiectivitate, cea mai mare obiectivitate", desvăluindu-ne, încă odată, resorturile ascunse ale identităţii, ce se naşte înlăuntrul spiritului.

Reprivind cele expuse, este momentul să ne întrebăm în ce constă noua contribuţie din gândirea dialectică a lui Gentile; acest complex de cugetare ne desvăluie, deasemenea, o latură specială şi inedită în raport cu vechea vedere hegeliană. Am amintit că o funcţie deosebit de importantă a idealismului a fost aceea de a extinde acţiunea spiritului de pe simplul plan al desfăşurării istorice — la care s'a mărginit Vico — asupra întregii realităţi. Totuş factorul originar al idealismului rămâne deopotrivă cel istoric, care se mai vede întipărit şi în gândirea lui Hegel. fiindcă îndeobşte noţiunea de dialectică presupune schimbare, deci desfăşurare.

La Gentile, avem, pentru prima dată, adoptarea metodei dialectice, concomitent cu respingerea şi ignorarea ei în cadrul realităţii; filosoful admite schema amintitului proces dia-

lectic din gândirea sa numai ca pe o simplă abstracţie — ca pe o pură ipoteză în ordinea idealului; dar existenţa propriu zisă nu se poate manifestà decât în faptul concret al actului de gândire, care exprimă integral spiritul. Numai dacă această revelare a spiritului n'ar fi mereu totală prezentând şi etape incomplecte ca la Hegel, s'ar presupune şi pe planul realităţii o desfăşurare în cursul căreia el ar ajunge, în cele din urmă, la o manifestare deplină. Deoarece, însă, însuşirea integrităţii se află dată aprioric, nicio desfăşurare nu mai poate aveà loc pe planul realului, destinându-se, astfel, concepţiei gentiliene o perspectivă anistorică. Acea conprezenţă a actului de gândire, prin care se depăşeşte intuiţia de trecut, prezent şi viitor, colorează întreg principiul actualist al filosofiei ce ne preocupă.

Prin urmare, la Gentile apar două serii distincte de cugetare, pe deoparte principiul dialecticii, pe de altă parte, exclusivitatea actului pur şi integral de gândire. Prima serie se desvoltă pe un plan ideal şi inactual, iar a doua pe câmpul realităţii, unde totul se revarsă într'un prezent absolut. Totuş, între aceste două planuri există un fundamental punct de coincidenţă, care îşi exprimă valabilitatea în ultimul moment al dialecticii, cel ce revelează identitatea dintre subiect şi obiect, constituind domeniul filosofiei. Momentul dialectic, care indică filosofia, nu mai este ideal, asemenea celorlalte două, ci coboară direct în realitate, exprimându-se în factura concretă a actului de gândire. Am puteà vorbi, astfel, de un *pan-filosofism* în vederea lui Gentile, deoarece orce actualizare săvârşită de către spirit este filosofie. De aci, putem deduce că nu numai conceptele speciale, cari l-au preocupat mai mult pe Gentile, şi anume ale pedagogiei, filosofiei dreptului şi ale istoriei filosofiei, se confundă cu conceptul de filosofie propriu zisă, ci orce posibilă expresie a spiritului, prin urmare orice amănunt al realităţii, nu ne prezintă altceva decât aceeaş filosofie.

Ne putem da seama, astfel, în chip desăvârşit, de unitatea absolută, reieşită din cugetarea lui Gentile, faţă de distincţia gradelor spiritului, dinlăuntrul vederii crociene. Dar o asemenea unitate nu apare numai faţă de Croce, ci şi faţă de Hegel însuş. Acestuia din urmă îi şi aduce Gentile obiecţia că a întocmit ierarhic gradele spiritului, dispunând ca în primul să se manifeste numai latura sensibilă, exterioară a Ideii, realizată în creaţiile de artă, urmând ca abeà ulterior să apară treptat şi perspectivele ei mai profunde; dimpotrivă, pentru Gentile, spiritul îşi manifestă neîncetat natura integrală. Prin a-

ceasta, însă, filosoful italian anulează elementul istoric din idealism, deposedând dialectica de prerorgativele sale din gândirea hegeliană şi surghiunind-o într'o îndepărtată zonă inactuală. Dacă s'ar urmări metamorfozele şi destinul gândirii dialectice, s'ar vedeà că sub un asemenea unghiu de privire, Gentile constituie tocmai polul opus al lui Vico. Pe când la vechiul filosof dialectica alcătuià *numai* esenţa realităţii istorice, pentru Gentile ea se reduce *numai* la o simplă schemă mentală. Această reformă în câmpul dialecticii — privită ca o umbră a actualităţii — confirmă noua şi paradoxala contribuţie a filosofului ce ne preocupă, în seria construcţiilor de gândire.

După această examinare de ordin general a' filosofiei gentiliene am anunţat că vom considerà preocupările mai speciale de pe câmpul pedagogiei şi al esteticei. In ambele domenii vom asistà la desfăşurarea câte unei speciale dialectici, care se reduce, în ultimă analiză, la cea din vederea generală. Mai apropiată, însă, de aceasta, este dialectica din cadrul concepţiei sale pedagogice, disciplină de unde pornesc unele trăsături din gândirea sa. In domeniul educaţiei se ivesc deopotrivă fazele subiectivităţii, obiectivităţii, precum şi recunoaşterea identităţii dintre ele. O asemenea identitate are loc pe două planuri, dupăcum apare ca subiect maestrul sau învăţăcelul. Privit prin persoana primului, momentul cel mai rodnic apare în identificarea profesorului cu elevul, înfăţişat ca obiect. Prin prizma acestuia din urmă, faza hotărîtoare se anunţă prin identificarea elevului considerat ca subiect, cu materialul de studii, care, de astă dată, capătă rolul obiectului.

După natura sau preponderenţa unui anumit studiu, învăţăcelul poate trece prin etape asemănătoare artistului, sfântului sau filosofului, reproducându-se astfel cursul dialecticii generale a lui Gentile, prin diverse stadii, în cari se desvoltă mai mult spiritul subiectiv, cel obiectiv sau se recunoaşte identitatea dintre ele. Spiritul subiectiv este cel care încurajază mai mult fantezia elevului; el prezintă, însă, dificultatea de a-l desprinde pe un tânăr în creştere din miezul realităţii în care trăeşte; aceasta ar fi scăderea studiilor umaniste, privite exclusiv. Dimpotrivă: spiritul obiectiv ar corespunde învăţământului ştiinţific, care se arată, iarăş, incomplect, deoarece prin aplicarea sa excesivă, contribuie ca elevul să se înstrăineze de propria sa natură sufletească, ajungând la un fel de tristă mecanizare. Şi atunci singura soluţie, după Gentile, rămâne aceea a spiritului filosofic, adică, dupăcum afirmă el, a subiectului, care

se obiectivează sau a obiectului, care se subiectivează. Spiritul filosofic nu se identifică aci cu învăţământul materiei filosofice, ci numai cu tehnica de a-l face pe elev să rezolve totul în acte de gândire, cari să niveleze la aceeaş altitudine a „eului" cugetător, atât studiul umanist, cât şi cel ştiinţific. Trebuie subliniat amănuntul că întâlnim, pentru prima oară în istoria pedagogiei moderne, cazul când disciplina educaţiei se află nu numai asimilată, dar şi identificată unei vederi metafizice.

Tot din interesul său pedagogic rezultă şi o întreagă lucrare închinată fenomenologiei copilului. Vârsta copilăriei nu prezintă o simplă fază pregătitoare, ci o structură independentă, constituind acea formă autonomă de viaţă, a cărei concepere poate fi inserată în vederile lui Spranger. Studiul asupra copilului mai conţine, însă, şi funcţiunea unei punţi de trecere între interesul pedagogic şi cel estetic, în mintea lui Gentile. Intr'adevăr, tipul copilului se află asimilat cu cel al artistului, prin atotputernicia subiectului şi prin accentuarea ambianţei fanteziste, în cari rămân închise aceste două ipostaze de viaţă. Amănuntul de faţă, odată cu stabilirea anumitor relaţii între joc şi artă, se găseşte pe firul unor serii întregi de investigaţii pedagogice şi estetice din gândirea europeană. Unele antecedente pot fi, însă, aflate chiar în cultura italiană, cum apare cazul micului studiu intuiţionist al poetului Giovanni Pascoli, asupra „Copilaşului".

Odată cu aceasta, am ajuns la discutarea vederilor sale din domeniul esteticii; şi aci asistăm la desfăşurarea unei dialectici speciale: dialectica *sentimentului*. Accepţia de sentiment nu este cea psihologică, filosoful respingând cu tărie orce echivoc în această privinţă. Sensul cuvântului pare apropiat mai curând de vechiul său conţinut intelectiv, prin care sentimentul înseamnă atitudine sau părere. O asemenea accepţie a sentimentului se află, însă, potenţată până la expresia unei identificări cu eul. Astfel privit el devine un factor primordial în artă, constituindu-se ca însuş fermentul creaţiei; aceasta poate avea loc numai prin amintita dialectică a sentimentului.

Pentru a cuprinde mai limpede procesul dialectic din câmpul artei, trebuie să distingem între simplul fapt al trăirii artistice pasive şi actul efectiv al creaţiei. Prima ipostază nu prezintă în mod necesar însuşiri rodnice, cum apare, d. p., trăirea artistică dinlăuntrul copilăriei; artistul propriu zis, pe lângă aceasta, mai e învestit şi cu facultatea creatoare, deter-

minată prin acţiunea dialecticii sentimentului, care se desvoltă în cursul unui îndoit proces.

Am amintit că stările de subiect pur sau de obiect pur constituiesc simple abstracţii, deoarece în cadrul realităţii ele se găsesc întreţesute. Prin urmare şi momentele subiective din trăirea artistică, descinsă în planul realului, sunt încărcate de zgura atingerii cu obiectul. Primul proces al sentimentului tinde să epureze această stare de urmele obiective dintr'însa, subtilizând-o până la atingerea subiectului pur; numai aci ni se desvăluie momentul prespectivei integrale a operii de artă. Dar deoarece subiectul singur nu poate existà în cadrul realităţii, opera de artă, în această stare, prezintă numai contururi ideale şi inactuale.

Pentru a puteà fi înserată în ordinea realului se recurge la al doilea proces, înfăptuit prin acţiunea sentimentului, care exprimat prin acte de gândire şi acte de voinţă, aspiră la împlinirea concretă a operii. Prin urmare, după ce subiectul a fost purificat de elementele obiective aninate pasiv sau întâmplător în structura sa, el încearcă o nouă întâlnire cu obiectul, de astă dată în virtutea anumitor norme şi a unei acţiuni dirijate. Dar în drumul descendent al noului proces de concretizare şi obiectivare a operii, sentimentul face unele eroziuni asupra liniilor ce deluşesc înfăptuirea ideală de artă, astfel încât ea nu mai poate fi găsită în realizarea efectivă a creaţiei. Cadrul realităţii se află determinat de limite fatale, relevându-ne, încă odată, raportul de peremptorie îndepărtare între sfera idealului şi corespondentul său în ordinea concretului. Astfel, pe când la Croce intuiţia se identifică expresiei, cea din urmă existând chiar şi sub specia mentalului, pentru Gentile trebuie să intervină un fel de traducere din primul plan inactual în cel al realului.

Arta fiind produsul subiectului pur, posedă aceeaş structură *lirică*, întâlnită şi la Croce; dar numai ca atare ea nu poate fi actualizată; prin procesul obiectivizării, arta capătă şi o semnificaţie *epică;* odată realizată, plăsmuirea artistică ne aşază ca în faţa unui spectacol înaintea subiectului detaşat de noi, pe care-l surprindem astfel mai conturat cu întreg tumultul şi cu toată încrucişarea aspiraţiilor dintr'însul; arta se prezintă, prin urmare, şi dramatică. Cu alte cuvinte, în faza ei ideală predomină liricul, în cursul realizării apare şi epicul, iar după realizare se asociază, laolaltă cu aceste elemente, şi dramaticul.

Dupăcum se vede — ca şi în cazul pedagogiei — n'avem nici aici de a face cu o estetică propriu zisă, ci cu o adevărată metafizică a artei. Nefiind numai lirică, arta încetează a mai fi căutată în aspectele ei de puritate, aşà cum se strădueşte Croce; noua privire o înfăţişează, dimpotrivă, tot ca pe o modalitate de manifestare a spiritului în natura sa integrală.

Odată cu comentarea vederilor asupra artei, apare momentul unei priviri retrospective şi globale a sistemului gentilian, care prezintă certe dificultăţi în articulaţiile sale, faţă cu raporturile perfect proporţionate din gândirea lui Croce. Negreşit, cele mai multe concepţii filosofice, pe un plan absolut, aspiră deopotrivă spre unitate, astfel cum e cazul şi cu Gentile. Totuş pe un plan inferior, contingent, meritul unui filosof este tocmai acela de a stabili bine distincţiile, dacă într'adevăr discută acest cadru. Gentile, deşi operează cu gândirea pe ambele planuri, face totuş confuzia de a răspunde la problemele reclamate de domeniul contingent, cu termenii proprii numai planului absolut, reducând totul la unitate. Intr'adevăr, el nu face pedagogie, ci filosofia pedagogiei, el nu face estetică, ci filosofia artei; pentru aceasta, se cuvine, însă, a fi discutate mai 'nainte, problemele speciale, discriminatorii ale disciplinelor respective. Unitatea spiritului filosofic, postulat de Gentile, capătă o reală valabilitate numai în opera sa capitală *Filosofia dello spirito come atto puro*, unde problemele trebuie într'adevăr să se desfăşoare pe acel plan absolut, de care el pare a fi atât de ataşat. Totuşi filosoful posedă o excepţională calitate; în ciuda pasiunii sale metafizice, nu s'a pierdut niciodată în abstracţii vagi, având neîncetat dinaintea ochilor exigenţele realului şi concretului.

Adriano Tilgher şi idealismul vitalist

Epilogul şi în acelaş timp actul de deces al idealismului italian este încheiat de Adriano Tilgher. Personalitate de o inteligenţă vie şi de o cultură puţin obişnuită, autorul de faţă nu este propriu zis un filosof sistematic, ci numai o minte pătrunzătoare, interesată la orce nouă manifestare a intelectului contemporan. Ca şi iniţiativele reprezentative ale Renaşterii, cari au adus în cugetarea acelei vremi numai un fel de vioiciune, de agilitate a spiritului, fără nicio deosebită contribuţie sistematică, tot astfel şi opera lui Tilgher adaogă numai un nou

ritm, dar nu şi un nou conţinut patrimoniului de gândire al zilelor noastre.

Fără a fi privit ca eclectic, într'însul se poate recunoaşte — deopotrivă ca la cugetătorii Renaşterii — mai curând o tendinţă *sincretică*, încercând să desvăluie laturi comune între curentele cele mai de seamă ale gândirii contemporane. Totuş o aspiraţie mai accentuată la acest filosof este apropierea pe care caută s'o stabilească între idealismul italian — îndeosebi al lui Gentile — şi vitalismul bergsonian. Această deosebită trăsătură sincretică ne determină să atribuim tendinţei lui Tilgher numirea de idealism vitalist. Dar tocmai încercarea de identificare, odată cu adăogirea unor atribute străine, şterge conturnode specifice ale idealismului, făcându-l să dispară în întreg spiritul vremii noastre, privit global.

Adriano Tilgher s'a născut la Resina în 1887. A fost bibliotecar la Alessandrina din Roma, ocupându-se apoi multă vreme cu gazetăria şi cu critica literară.

Scrierile sale principale se succed astfel: *Arte, conoscenza e realtà* (1911), *Teoria del pragmatismo trascendentale* (1915), *Il tempo e l'eternità* (1920), *Filosofi antichi* (1921), *La crisi mondiale* (1921), *Il concetto d'individuo* (1921), *Relativisti contemporanei* (1923), *Voci del tempo* (1923), *Ricognizioni* (1924), *La scena e la vita* (1925), *La visione greca della vita* (1926), *Lo spaccio del bestione trionfante* (1926), *Storia e antistoria* (1928), *Saggi di etica e di filosofia del diritto* (1928), *Homo faber* (1928), *Julien Benda* (1930), *Estetica* (1931), *Filosofi e moralisti del novecento* (1932), *Studi di poetica* (1934).

In primul rând, Tilgher — spre deosebire de Croce sau Gentile — se situiază pe un plan relativist — de tipologie a culturii. Deoarece filosoful nu admite un adevăr etern, valabil pentru toate timpurile şi pretutindeni, el se mulţumeşte numai să întrupeze aspiraţiile spirituale ale vremii noastre, mai precis ale anilor de după războiul mondial. De acì tendinţa sa de a cunoaşte orce producţie reprezentativă a ultimului timp, de a o adăogà la sinteza epocii şi de a-i surprinde laturile comune cu întreaga spiritualitate actuală.

Din ce rezultă idealismul lui Tilgher? Din aceeaş optare pentru spiritul subiectiv, efectuată odată cu respingerea noţiunii natură-obiect. Dar pe când la ceilalţi doi idealişti italieni o asemenea ideie e numai apriorică, Tilgher caută documentat s'o verifice prin autoritatea unor aspecte spirituale, specifice

veacului nostru. Astfel, după el, relativismul lui Einstein, justifică în totul idealismul, care, conceput pe plan istoric, mai întâmpină o ultimă dificultate din partea ştiinţelor naturii. Einstein, prin teoria relativităţii, arată importanţa exclusivă a spiritului subiectiv până şi în disciplinele fizico-matematice, cari lipsite de un asemenea factor rămân inoperante.

Prin această confirmare generală de pe toate planurile a spiritului subiectiv, Tilgher se poate dispensa de domeniul special al privirii istorice, pe care lucrà pân'acum idealismul italian, prin moştenirea sa vichiană şi hegeliană. Un asemenea dinamism des-istorizat, dar de esenţă vitală capătă o coloratură bergsoniană. El rămâne, totuş, idealism, prin faptul că se mişcă numai în cadrul culturii, deci al spiritului, în focarul căruia poate căpătà exclusiv realitate, orce aspect gândit al existenţei.

Respingerea definitivă a planului istoric îl depărtează pe Tilgher de Croce, făcându-l să desvolte până la ultimele consecinţe iniţiativa lui Gentile, care mai rămăsese totuş legat de latura dialectică a spiritului hegelian. Idealismul, bazat pe o asemenea dialectică istoricistă, porneşte dela nişte coordonate fixe, în cadrul cărora are loc desfăşurarea spiritului. Astfel, Croce se întemeiază pe cele patru grade amintite iar Gentile porneşte dela recunoaşterea aprioricä a momentului subiectiv, obiectiv şi filosofic.

Această descoperire de scheme anticipate şi invariabile, pe cari evoluiază spiritul, se află anulată în mintea lui Tilgher. Spiritul se identifică cu Viaţa. Şi deoarece desfăşurarea vieţii nu se efectuiază după anumite scheme, cari să-i consume întreg sensul, ea îşi urmează cursul în chip neprevăzut, fără să justifice comandamentul anumitor coordonate, date aprioric. Noile aspecte înregistrate de spirit nu se mai adaogă sau cristalizează pe cele vechi, ca la Croce, ci le distruge cu totul prin perspectiva lor deapururi proectată înainte. Dar tocmai această curgere iraţională a vieţii, ce nu poate fi cuprinsă decât în fragmente, se apropie mai mult de sensul Absolutului, singurul care le poate totalizà, Astfel, concepţia lui Tilgher ameninţă să prăbuşească idealismul pe marginea de abis a perspectivei mistice, presimţind în aceasta o ultimă înălţare deasupra relativismului vital. Printr'un asemenea act, idealismul se vede întrecut de o tendinţă generalizată în gândirea Italiei actuale, aceea a *realismului*, fie de extracţie platonică, fie mai cu seamă creştină.

Dar ceeace încadrează mai mult cugetarea lui Tilgher în spiritul Italiei contemporane, este tonalitatea ei etică. Funcţiunea metafizică a *actului pur* din gândirea lui Gentile capătă o determinare morală înlăuntrul vitalismului tilgherian, schimbându-se astfel în *acţiune pură*. La temelia acestei concepţii stă principiul activist ca scop, iar nu ca mijloc. Printr'un asemenea primat al acţiunii, Tilgher urmăreşte să contribuie la una din laturile iraţionalismului contemporan, subordonând astfel conceptul de Inteligenţă celui de Viaţă. Prin simpla acţiune lipsită de orce servitute apriorică, viaţa îşi urmează cursul spre neprevăzut, făcând să înţelegem mai bine respingerea acelor invariante. aflate în componenţa filosofică a concepţiei crociene sau gentiliene.

Actualitatea unei asemenea concepţii în Italia se vădeşte prin strânsa ei corelaţie cu ideologia fascistă. Astfel, Mussolini declară: „Fascismul a fost o mişcare super-relativistă, fiindcă n'a încercat niciodată să dea un vestmânt definitiv programatic, complexelor şi viguroaselor sale stări de suflet, ci a procedat prin intuiţii fragmentare. Tot ceeace am spus sau făcut în aceşti ultimi ani este relativism prin *intuiţie*". Aici se poate recunoaşte o concepţie analoagă, în ceeace priveşte independenţa acţiunii, neaservită unor scheme prestabilite de filosofia istoriei. „Dacă de fapt", continuă Mussolini, „prin relativism trebuie să se înţeleagă sfârşitul scientismului, declinul mitului Ştiinţă — înţeleasă ca descoperitoare de adevăruri absolute — eu pot să mă laud de a fi aplicat acest criteriu în examenul fenomenului socialist" (*Relativismo e fascismo* în *Popolo d'Italia*, 22.-XI.-1921). Asemenea cuvinte susţin deopotrivă principiul după care Viaţa este aceea care prescrie cadre Inteligenţei, deoarece aceasta apare valabilă numai acţionând asupra trecutului. Vitalismul şi activismul lui Tilgher lămuresc astfel motivul pentru care cugetarea sa a găsit un răsunet atât de puternic în Italia.

In sfârşit, o certă revenire la spiritul sistematic se face simţită în latura estetică a acestei cugetări. Aci vitalismul se lasă privit în funcţiunea sa afectivă; fără să avem deaface cu o filosofie propriu zisă a iubirii, asistăm numai la simpla convingere că acel factor colorează orce act omenesc. Astfel, Viaţa, luată în totalitatea ei, se desvălue ca „iubire de obiecte". Aceasta este relaţia prin care orce aspect al existenţei intră în realitate; Spiritul îşi iubeşte obiectul, aspiră către el, se găseşte într'o stare de nesatisfacţie până ce nu-l are. Inţelesul

de obiect devine extrem de amplu, putând fi extins, d. p., şi la idealul pe care îl urmăreşte omul, de a se desprinde, prin cunoaştere abstractă, de lanţul contingenţelor.

In momentul, însă, când Viaţa încetează de a-şi mai iubi obiectul începând să se iubească pe ea însăş, se iveşte ipostaza artei. Astfel, arta se află concepută în mintea lui Tilgher ca *amor vitae*. Viaţa nu mai aspiră, de astă dată, spre obiectul ei, începând să-şi iubească propria aspiraţie către acel obiect şi căutând să dăinuiască într'însa. Astfel şi durerea poate provoca un moment artistic dacă încetează de a mai aspirà către non-durere, odată cu elanul de a se iubi pe ea însăş. In felul acesta, orce se poate schimbà în bucurie, când devine *amor vitae*, deci moment al artei.

Cum se conciliază activismul lui Tilgher cu starea de bucurie a artei, numită de el a *autosuficienţei absolute*, care se pare că ar implicà o dispoziţie statică? Autorul accentuiază aci existenţa unui cert dinamism şi înlăuntrul artei, fără a fi provocat însă dintr'o durere sau dintr'o lipsă, anulată odată cu satisfacerea. Al doilea vers dintr'o poezie nu-l distruge pe primul, ci numai adaogă o bucurie mai mare la una mai redusă. Viaţa, care se iubeşte pe ea însăş, tocmai prin resimţirea incipientă a acelei bucurii, îşi vreà exprimarea în întregime.

Trebue să adăogăm că o atare concepţie se apropie numai întrucâtva de spiritul sistematic, rămânând de fapt consequentă cu relativismul din restul gândirii tilgheriene. Autorul susţine că numai la un moment dat, spiritul a inventat experienţa artistică. Deaceea nu este exclus ca acest spirit, căpătând tot mai mult conştiinţă de el însuş, să alunge şi o asemenea experienţă pe ultimul plan sau s'o uite cu totul în vederea uneia noi, care s'ar puteà ivi. Mai 'nainte de a se situà spiritul ca experienţă estetică sau *amor vitae*, el a fost iubire de obiecte. Totuş între aceste două stări nu se află nicio legătură de necesitate, fiindcă nimic n'a obligat prima ipostază să treacă într'a doua; ea s'a înfăptuit printr'un fel de salt. Tot o asemenea trecere poate aveà loc şi dela experienţa artistică la vreo altă trăire, încă necunoscută.

Şi în această din urmă latură, de privire a artei, idealismul lui Tilgher se deosebeşte de cel al lui Croce sau Gentile, cari urmează directivele hegeliene. Pe când acolo arta reprezintă o primă treaptă a spiritului, pentru Tilgher ea este ultima descoperită până'n prezent. Totuş numai poziţia întrucâtva consolidată a momentului artistic înlăuntrul unei con-

cepţii complect relativiste, ne indică aceeaş predilectă înclinaţie către speculaţia estetică, implicată în întreg idealismul italian.

Urmărind evoluţia acestui idealism, vedem că el începe să se manifeste la Croce prin spiritul critic al *distincţiei*, se continuă la Gentile prin interesul metafizic către *identificare* şi moare odată cu Tilgher, spulberat în fragmente neprevăzute de Viaţă, cari bat la porţile misticismului.

*

Dupăce am privit în parte pe fiecare reprezentant al idealismului italian, s'a ivit prilejul unei considerări de ansamblu. Comentarea particulară a lui Croce, Gentile şi Tilgher a intenţionat să desvăluie latura distinctivă dintre ei, pentru a reieşi mai accentuat coloritul specific din gândirea fiecăruia. Nu voim totuş să dăinuiască până la urmă falsa impresie a eterogeneităţii din cadrul acestei mişcări. Deaceea, făcând abstracţie de unele abateri de amănunt, încercăm, în clipa de faţă, schiţarea unei icoane sintetice.

Dintre ramurile vechiului idealism, cea care a contribuit aproape exclusiv la naşterea recentei mişcări italiene, este hegelianismul. Faptul comportă două explicaţii. In primul rând, construcţia lui Hegel reproduce o schemă corespunzătoare celei vichiene. Filiaţiunea cu Vico a încurajat pe filosofii italieni să stăruiască în aprofundarea amintitei concepţii.

In al doilea rând, trebue să ţinem seama de imensa influenţă, exercitată aproape pretutindeni de către ideile hegeliene. Dintre mişcările filosofice post-kantiene, urmările impunătoare, pe cari le-au avut iniţiativele lui Schopenhauer în domeniul artei, s'au văzut egalate numai de moştenirea hegeliană pe câmpul ideilor propriu zise. Elementele gândirii lui Hegel au fost aplicate la cele mai variate domenii teoretice, dela politică până la disciplinele naturii. Nu trebuie deci să surprindă faptul că hegelianismul, cu puterea sa de expansiune, a pătruns atât de temeinic şi în cadrele culturii italiene, încă dinnainte de Croce. Este destul să amintim numele unuia din maeştrii filosofului, criticul literar De Sanctis.

In Italia idealismul a luat, însă, o formă specială. Orientarea idealistă nu apare decât ca o efigie sub care s'a desfăşurat acolo adevărata gândire în primele decenii ale veacului. Idealismul nu se iveşte, prin urmare, ca un simplu curent, ci el reprezintă pentru acest timp însăş Filosofia.

Sup specia idealismului se concretizează un vicariat pentru orce fel de filosofie posibilă în Italia, deaceea înlăuntrul său zac potenţele cele mai felurite, dela iniţiativele platonice sau neo-platonice şi dela misticism până la criticism şi pragmatism. Chiar mai mult, filosofia propriu zisă neputând exprimà singură toată această multiplicitate de intenţii, reprezentanţii idealismului italian n'au fost numai filosofi, în înţelesul restrâns al cuvântului. Ei s'au exprimat şi pe planul criticii literare, al istoriei, al politicii militante şi al ziaristicei. Toate aceste interese multiple dovedesc că în conştiinţa lor nu apăreau numai ca purtători ai unui cert curent de gândire, ci şi ca îndrumători ai culturii italiene, privită în totalitatea ei.

Contribuţia principală, adusă de aceşti cugetători, se declară în apropierea pe care o încearcă între categoriile teoretice şi cele practice. Deaceea asistăm la aspectul paradoxal al unei mişcări idealiste cu întipărire practică, nuanţă preferată de către fiecare din slujitorii ei. Astfel, Croce îşi manifestă, peste tot, un dominant interes metodologic. Gentile, deşì revine la metafizică, o desconsideră întrucâtva prin exclusivitatea concretului act pur; deopotrivă, preocuparea sa de pedagogie indică, în acelaş timp, şi o înclinaţie către cea mai practică ramură a filosofiei. La Tilgher, principiul acţiunii pure, precum şi întreaga sa activitate ziaristică desvăluie acelaş adevăr. Tendinţa către practicism luminează o latură, care în niciun caz nu poate fi trecută cu vederea în pătrunderea specificului idealism italian. Acest idealism, prezentându-se ca atare pe planul accepţiei filosofice, este totodată şi un realism în înţelesul contingent al cuvântului.

Un asemenea amănunt se explică, în mare măsură, prin structura inteligenţii italiene; el reclamă, totuş, şi o lămurire mai profundă. Orientarea practică, încadrarea desăvârşită în mediu, constituie grija de căpetenie a orcărei mişcări filosofice, aflată la începuturile sale înlăuntrul unei culturi. Afirmasem că marea filosofie a apus în Italia odată cu Renaşterea şi cu Barocul; deaceea idealismul reprezintă o iniţiativă nouă, încercând să sădească germenii autenticei cugetări într'o glie neîndestulător fructificată. Pentru o intenţie atât de cutezătoare, orientarea de ordin practic prezintă un adevărat îndreptar. Noi, care am asistat înlăuntrul culturii noastre, la înfiriparea recentă a celor mai multe discipline spirituale, ne putem dà seama cât de necesară a fost o asemenea orientare practică pentru fiecare din ele.

Ar păreà totuş ciudată această comparaţie cu o cultură veche, ilustră şi, mai presus de toate, perfect continuă, aşà cum se prezintă cea italiană. Este cu totul inexat să se afirme că interesul filosofic n'a existat în Italia dealungul răstimpului amintit. Nu numai că instrucţia superioară filosofică s'a manifestat mereu, dar s'a creat un lanţ întreg de lucrări, ce se pot bucurà de o înregistrare istorică. Deaceea pentru a precizà, trebue să adăogăm că noutatea idealismului este încercarea de *universalizare* a gândirii italiene. Odată cu decadenţa politică a cetăţilor din Italia şi cu invazia permanentizată a străinilor în peninsulă, nu numai disciplinele filosofice, dar şi literatura sau arta, s'au redus la un simplu caracter local (muzica face excepţie). Rare sunt cazurile când valori prea impunătoare au putut să spargă acest cadru restrâns. Printr'un capriciu al împrejurărilor, în amintitul interval de timp tocmai produsele de calitate îndoielnică ale spiritului italian au căpătat circulaţie universală, în timp ce autenticele valori s'au limitat la cunoscutul localism, fapt care a aruncat atâta vreme o lumină nefavorabilă şi falsă asupra Italiei. Un asemenea fenomen s'a prelungit până 'n zilele noastre; astfel, marele Carducci, deşi laureat al premiului Nobel, n'a putut totuş să întreacă limitele unei înţelegeri locale.

Această tristă împrejurare reliefează puternic toată măreţia recentei iniţiative idealiste, cu voinţa sa hotărîtă de a universalizà adevăratele valori italiene; o respiraţie mai largă se adaogă intensităţii spiritului. Fenomenul idealist capătă o deplină înţelegere din această perspectivă, dacă se ţine seama că la începuturile sale, are un corelativ politic; el coincide cu primele veleităţi imperialiste ale Italiei şi cu formarea unui nucleu de stăpânire colonială. Acest amănunt lămureşte şi activitatea celuilalt protagonist al universalizării, D'Annunzio, cam de aceeaş vârstă cu Croce. Indrăznim, însă, să afirmăm că filosoful şi-a realizat mai fericit intenţia decât poetul. D'Annunzio, deşi natură excepţională şi prodigioasă, n'a ştiut totdeauna să evite acele laturi îndoielnice, cari au făcut să planeze atâta vreme o nedreaptă suspectare asupra spiritului italian. Croce, dimpotrivă, a ocolit cu o impresionantă conştiinciozitate asemenea laturi, transmiţând o minunată moştenire primului său emul şi prieten, Gentile.

Astfel ne lămurim în chip superior lupta de începuturi a idealismului, potenţele felurite implicate într'însul, precum şi orientarea sa de ordin practic.

Deopotrivă, acest fapt ne explică şi imensele urmări, pe cari le-a avut idealismul în actuala constelaţie a cugetării italiene. Dacă astăzi există filosofi de o netăgăduită seriozitate şi amploare în Italia, ei datoresc, în mare măsură, realizările lor primului îndemn idealist, îndeosebi lui Croce. Acest nume, chiar pentru a fi combătut sau atacat câteodată cu o surprinzătoare nerecunoştinţă, se întâlneşte în nenumărate lucrări filosofice sau de critică literară; în toate felurile, cugetătorii şi literaţii italieni, de cele mai diverse tipuri, aduc omagiul lor celui ce i-a învăţat să gândească pe plan mare. Astfel, vedem încă odată că idealismul, departe de a fi un curent izolat de gândire, închide, în peripeţiile şi în conţinutul său, aproape întreg cadrul din istoria universalizării spirituale a Italiei contemporane.

FILOSOFI SPANIOLI

Unamuno şi Ortega y Gasset

Mărginind cercetarea filosofiei spaniole contemporane la opera lui Unamuno şi Ortega y Gasset, alegem din scrisul ultimelor decenii ale acestei culturi nu numai gândirea cea mai interesantă pentru definirea întregului gândirii europene ci, totodată, cea mai caracteristic spaniolă şi cea mai rodnică în cuprinsul lămuririi problemelor esenţiale ale unei culturi încă nehotărît orientate în câmpul spiritului modern. Intr'adevăr, opera filosofică a Spaniei contemporane se defineşte în jurul problemei orientării culturii ei; gândirea lui Unamuno ca şi aceea a lui Ortega deschid această îndoită perspectivă a lămuririi unui tip de cultură şi a conturării unui sistem de înţelegere a existenţei.

Referirea la ceea ce s'a numit „generaţia dela 1898" [1]) apare aşa dar ca un punct de plecare necesar în cercetarea atât a literaturii cât şi a filosofiei spaniole contimporane. Odată cu încheierea războiului hispano-american prin pacea dela Paris (1898), Spania pierdea cele mai preţioase colonii; din înfrângerea şi umilinţa resimţită atunci de către cei mai buni ai acelei generaţii s'a născut mişcarea de regenerare a ţării. Celor două curente care îşi împărţeau cultura spaniolă până la această dată — curentului tradiţionalist hispanic şi celui europenizant — i s'a substituit încercarea unei refaceri a culturii spaniole în perspectiva şi cu porţile larg deschise spre Europa.

---

1. Cf. studiul lui Hans Jeschke, *Die Generation von 1898 in Spanien*, Halle, 1934, Beiheft zur *Zeitschrift für Romanische Philologie, Heft 83;* — Katherine P, Reding, *The generation of 1898 in Spain as seen through its fictional hero*, Smith College, Studies in Modern Languages, April-July 1936. Azorin, *Clasicos y Modernos*, Madrid 1913.

Linia susţinătoare a tradiţiei hispanice pure apărea, spre pildă, în cartea programatică a lui Menéndez y Pelayo, *Ciencia espanola* (1876), care proclama valoarea tradiţiei scolastice a filosofiei spaniole şi elogia semnificaţia gândirii celei mai proprii a acestei culturi, a lui Vivés şi Suarez; iar cercetările de erudiţie filologică ale aceluiaş savant prezintau de asemenea susţinerea aceleiaşi teze a liniei hispanice: în *Istoria heterodoxilor spanioli*, curentul erasmian — format în jurul centrului de cultură dela Alcala — este înfăţişat nu întru totul obiectiv, întru cât se accentuiază caracterul nou şi străin al acestei gândiri care întrerupe linia autentică a gândirii spaniole.

Studiile lui Pelayo se îndreptau însă împotriva curentului filosofic al krausismului. Prelegerile lui Julian Sanz del Rio, asupra gândirii lui K. Christian Fr. Krause, începute la Madrid în 1854, creaseră în Spania un curent puternic spre europenizare. Krausiştii reprezintau astfel un liberalism bine definit, manifestat, spre pildă, prin crearea, de către F. Giner de los Rios, a unei „Institución libre de Ensenanza"., universitate liberă de orice tutelă a Statului şi a Bisericii şi promotoare a unui liberalism accentuat (1876). Krausismul a marcat o epocă în gândirea filosofică a celei de a doua jumătăţi a secolului trecut; dincolo de valoarea strict ideologică a gândirii idealistului german, cultura spaniolă a acelui moment s'a oprit însă asupra valorii ei în îndrumarea tendinţelor sale încă nu bine precizate. Astfel Julian Sanz del Rio se declară krausist pentru că această doctrină nu este o „metafizică abstractă şi pur formală, prin urmare inutilă în vieaţă" [1]); el definea astfel o orientare pe care o vom regăsi în atitudinea ideologică a lui Unamuno şi Gasset, în măsura în care ambii continuă discuţia problemei culturii spaniole şi a justei ei îndrumări. Alături de acest argument — pe care putem să-l socotim esenţialul, întru cât el reprezintă exigenţa acelui moment, şi anume necesitatea unei culturi ancorate în actualitate şi a unei gândiri îndrumătoare a acţiunii —, krausiştii aduceau şi argumentul filiaţiei acestei doctrine cu filosofia spaniolă cea mai însemnată, şi arătau raportul între panteismul lui Krause şi discipolilor săi şi acela al misticilor spanioli ai secolelor XVI şi XVII. Acest al doilea argument încerca aşa dar o concesie faţă de curentul opus,

1) Citat în Hans Jeschke, *op. cit* p. 6

hispanist, întrucât se oprea asupra acestei înrudiri a krausismului cu esenţa gândirii spaniole.

Generaţia dela 1898 face ceva mai mult; ea încearcă o împăcare a celor două curente, iar Azorin[1]), defineşte just această mişcare atunci când înţelege prin ea „fecundarea gândirii naţionale prin gândirea străină" [2]). Crescută în conştiinţa valorii propriei culturi şi asistând la o înfrângere politică ce îi apărea drept semn al căderii spiritului spaniol, generaţia lui Azorin, a lui Pio Baroja şi Antonio Machado încearcă să refacă această cultură deschizând-o influenţei culturii europene. O cultură autentic spaniolă, necesară şi corespunzătoare momentului, desfăcută aşa dar de legăturile unei tradiţii rigide şi primitoare a elementelor rodnice ale culturii străine, aceasta era orientarea ce apărea necesară în acel moment; scrisul celor citaţi a încercat s'o realizeze, reintroducând Spania în cultura europeană. Unamuno este, alături de Angel Ganivet, precursorul acestei generaţii; mai bătrân cu zece ani decât Baroja, Azorin şi Machado, el se află în pragul trecerii hotărîte spre europenizarea Spaniei. Scrisul lui indică această nehotărîre; este de multe ori o apologie a tradiţiei hispanice pătrunsă adânc de spiritul marilor spanioli, şi este totodată conştiinţă a necesităţii unei împrospătări prin contactul cu culturile vecine.

*

Punctul de plecare al operei lui Unamuno este aşa dar problema culturii spaniole, care dobândeşte pentru el o semnificaţie dublă; precizarea acesteia descoperă linia care uneşte pentru gânditor preocuparea destinului propriei sale ţări cu problematica strict filosofică a concepţiei lui. Intr'adevăr, definirea esenţei culturii spaniole deschide pentru Unamuno perspectiva problemei existenţei; studiul lui *Don Quijote* depăşeşte interesul unei cercetări de critică literară şi de filologie pentru a atinge semnificaţia unui comentar filosofic care pregăteşte analiza sentimentului tragic al vieţii; după cum problemele şcolii spaniole sau acelea ale limbii literare dobândesc — în studiile reunite ulterior sub titlul *Ensayos* — valoarea unor precizări în jurul caracterului spiritului hispanic. Problemele cari au determinat epoci în cultura spaniolă ca şi acele figuri ale literaturii ei care îi definesc spiritul sunt, pentru

---

1) Pseudonimul lui José Martinez Ruiz.
2) Azorin, *Clásicos y Modernos*, Madrid, 1913, p. 305.

Unamuno, puncte de plecare ale meditaţiei filosofice; cultura devine pentru el semnificativă în măsura în care ea s'a născut dintr'o anxietate metafizică în care îşi regăseşte propria lui anxietate. Această rodire a gândirii lui din contactul cu literatura propriei culturi explică de sigur aspectul variat şi aparent neînchegat al operei lui Unamuno. El ni se lămureşte mai bine cunoscând înţelesul pe care gânditorul spaniol îl dă filosofiei. Ea nu este sistem încheiat ca sinteză cuprinzătoare a datelor ştiinţelor particulare; ea se apropie, mai mult decât de ştiinţă, de poezie întru cât ea angajează personalitatea întreagă a creatorului ei, întru cât reprezintă aşa dar alături de poezie „anxietatea integrală a spiritului autorului lor" [1]). Iată dece filosofia trebue privită în legătura ei strânsă cu vieaţa celor care au gândit-o; ca şi poezia, ea se naşte cu aceeaşi necesitate dintr'o experienţă de vieaţă tot atât de cuprinzătoare.

Dar acest înţeles al filosofiei isvorăşte pentru Unamuno din considerarea istoriei culturii spaniole. Filosofia spaniolă, scrie el, nu apare ca o serie de sisteme de sine stătătoare, ci există în cuprinsul literaturii, al vieţii şi al acţiunii spaniole [2]); conceptul filosofiei ca „Weltanschauung" se verifică aşa dar în primul rând în cultura spaniolă. In acelaş sens precizează Unamuno că filosofii spanioli au fost esenţial moralişti [3]); faptul descoperă caracterul intuitiv al acestei gândiri născute din meditaţia aplecată asupra vieţii însăşi; în linia filosofiei spaniole, metafizica nu apare pură: misticii spanioli sunt totodată poeţi, iar opera lui Unamuno însuşi este, cum singur scrie, operă de fantezie şi de poezie.

Mai mult decât atât, conceptul în jurul căruia se cristalizează meditaţia lui filosofică apare în acţiunea unui personagiu al literaturii spaniole. Quijotismul sau speranţa eroică — ce este şi al altor mari Spanioli, al unui sfânt ca Loyola şi al unui cuceritor ca Pizzarro — reprezintă pentru Unamuno o metodă şi o religie; el este o filosofie, întrucât este o atitudine de vieaţă. Dela considerarea esenţei culturii spaniole, Unamuno se ridică la un concept al filosofiei şi la schiţa unei filosofii, identificând astfel filosofia cu filosofia spaniolă şi regăsind în aspectele culturii ei semnele sentimentului tragic al existenţei.

---

1) Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, trad. di Gilberto Beccaria e Odoardo Campa, Firenze, Rinascimento del libro, 1937, p. 10.

2) Ibid., pp. 331-332.

3) Unamuno, *Sobre la tumba de Costa*, in *Ensayos*, v. VII, Madrid, 1918, p. 203.

Un fapt biografic semnificativ întăreşte acest înţeles al filosofiei în cuprinsul gândirii lui Unamuno. Vorbind despre studiile lui clasice — a fost profesor de literatură elenă[1]) — el mărturiseşte puţinele cercetări pe cari le-a închinat erudiţiei pure. Unamuno nu a fost un filolog şi nu a lăsat studii asupra manuscriselor antice, deoarece a înţeles dela început că aceste „curiosas investigaciones" [2]) pot fi întreprinse într'o ţară definitiv formată şi care şi-a rezolvat problemele esenţiale; în Spania însă, faptul de a se consacra cercetării pure îi apare drept o „trădare faţă de patrie". Gândirea şi munca lui s'au născut însă din truda celor din jur şi sunt expresia ei; şi într'adevăr, vieaţa lui Unamuno este mărturie a acestei înţelegeri a filosofiei, deoarece gânditorul a ţinut pasul cu preocupările urgente şi cu truda întreagă a ţării şi a fost, până la sfârşit, în mijlocul ei. Inconsecvenţele lui au fost şi ele semnul aceleiaşi voinţe de a da gândirii o finalitate umană şi naţională. Astfel, dela esseul scris pentru punerea la punct a unei chestiuni de limbă şi dela studiul asupra lui *Don Quijote*, început spre a arăta gratuitatea tuturor discuţiilor de ordin filologic asupra operei, asistăm la o neîntreruptă rodire a gândirii lui din preocupările centrale ale culturii spaniole, din necesitatea reactualizării ei; odată definită însă adevărata semnificaţie a personagiului cervantin şi identificat în el spiritul tragic al condiţiunii umane, problema culturii naţionale este depăşită şi se deschid deplin perspectivele până aci indicate: conceptul sentimentului tragic al existenţei se desprinde din analiza acţiunii lui Don Quijote, dar în el se regăseşte linia gândirii lui Pascal şi Kierkegaard.

Izvorîtă din problemele mereu vii ale unei culturi încă nehotărîte în orientarea ei, gândirea lui Unamuno împlineşte caracterul pe care el însuşi îl afirmă ca fiind propriu speculaţiei filosofice. După cum mărturiseşte odată, spiritul lui nu a găsit odihnă. Căutând adevărul cu orice preţ[3]), se aşează în linia eroică a lui Brand, şi este conştient de puritatea acestei

1) Respins la concursul pentru o catedră de psihologie, logică şi etică, respins din nou la concursul pentru catedra de metafizică — din cauza independenţei spiritului lui — Unanumo a obţinut catedra de greacă la Universitatea din Salamanca, printr'un examen în a cărei comisie figura ca preşedinte filologul cel mai însemnat al timpului, Menédez y Pelayo.

2) Unamuno, *Sobre la erudición y la critica*, în *Ensayos* v. VI, Madrid, 1918, p. 94.

3) Cf. Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*; prima traduzione italiana di Piero Pillepich, Milano, Corbaccio, 1925, p. 17.

căutări neîncetate care este în ea însăşi preţioasă; se alătură astfel acelora care pun „raţiunea, scopul vieţii, mai mult în luptă decât în victorie". El singur mărturiseşte că nu va putea scrie niciodată o operă dogmatică şi încheiată; îi este necesară libertatea deplină, chiar libertatea de a se contrazice [1]). Sunt acestea afirmaţii pe care le întâlnim întărite în Comentarul vieţii lui Don Quijote şi care ating, dincolo de lumina pe care o aruncă asupra personalităţii gânditorului, valoarea unei determinări a esenţei existenţei, aşa cum o vom vedea precizându-se în *Sentimentul tragic al vieţii*. Creaţia sau vieaţa adevărată, scrie Unamuno în esseul asupra lui *Don Quijote*, nu poate fi decât neîncetată îndoială şi neîncetat început; vieaţa trebue să cunoască în cuprinsul ei repetate morţi şi reînvieri: „Cei care nu mor, nu trăiesc" [2]). Ridicarea îndoielii la rangul de necesitate şi înţelegerea credinţei adevărate drept îndoială activă şi continuă renaştere sunt puncte care concordă în susţinerea conceptului central al acestei gândiri; sentimentul tragic al existenţei este îndoiala perpetuă şi anxietatea care e rodnică întru cât înseamnă tocmai repetată înfrângere a raţionalului şi victorie a setei de nemurire. Lupta neîntreruptă cu Dumnezeu [3]), voinţa de a înfrânge vremelnicia şi conştiinţa totuşi a inutilităţii acestei străduinţe constitue punctele care definesc perspectiva gândirii lui Unamuno, şi totodată îi lămuresc ritmul şi arată lipsa conturului care determină obişnuit un sistem închis.

Critica raţionalismului este astfel un prim moment în lămurirea şi justificarea acestei înţelegeri. Cartea închinată personagiului lui Cervantes este esenţială pentru indicarea acestui punct; Don Quijote este aci simbol al umanităţii întru cât efortul lui de realizare a unei misiuni nobile se desfăşoară dincolo de evidenţa raţională. „Caballero de la Locura" [4]), este aşa dar Don Quijote, iar acţiunea lui mărturiseşte, tocmai în iraţionalitatea ei, realitatea acelui sentiment tragic care defineşte umanitatea noastră. In linia acestei critice a raţiunii, Unamuno afirmă superioritatea imaginaţiei asupra inteligenţei şi astfel superioritatea poetului asupra omului de ştiinţă şi a

---

1) Ibid. p. 45. — Cf. şi *Sobre la consecuencia, la sinceridad*, în *Ensayos*, v. VII, cit., p. 96: Gânditorul nu vrea ca spiritul lui să fie o apă stătătoare „un charco de aguas estancadas", ci un curs de râuri repezi prin care să nu treacă de două ori aceleaşi ape.

2) Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada por Miguel de Unamuno;* Madrid, Renacimiento, 1928, tercera edición, p. 161.

3) Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, cit. p. 39.

4) *Vida de Don Quijote*, cit. p. 19.

celui de acţiune [1]). Este aceasta baza distincţiei preţioase pe care gânditorul spaniol o face între intelectualitate şi spiritualitate: „spirituali" sunt adevăraţii gânditori, întru cât pentru ei sentimentul tragic al vieţii este o realitate; pentru ei există voinţa credinţei în eternitatea existenţei umane şi în finalitatea universului. Raţionalismul şi antiraţionalismul dobândesc astfel o semnificaţie tipologică, deoarece gândirea născută din conştiinţa tragicului uman şi agonia care defineşte această conştiinţă sunt semnele singurei filosofări rodnice.

Antiraţionalismul izvorăşte necesar din înţelegerea setei de nemurire drept sentiment ce defineşte pe om. In faţa absurdului de care acest sentiment se loveşte, se ridică totuşi certitudinea care depăşeşte şi susţine această voinţă de a persista în eternitate. Suferinţa pe care o înseamnă în fiecare acea „hambre de universos y la morrina de la eternidad" [2]), este semnul raţiunii: suferi prin raţiune, scrie Unamuno celui care simte dureros încercuirea lui în vremelnicie; iar quijotismul înseamnă tocmai putinţa înfrângerii drumurilor raţiunii: setea de eternitate, care de trei ori susţine acţiunea personagiului lui Cervantes, se vede astfel justificată şi se înţelege pe sine deplin în fapta eroică şi gratuită.

Se defineşte astfel totodată sentimentul tragic al existenţei: el este anxietatea nemuririi; cel care într'adevăr există în spaţiu şi în timp suferă de a nu fi în infinit şi în eternitate [3]). Anxietatea sau setea nemuririi — iraţională, întru cât raţiunea ne arată pretutindeni marginile vremelniciei — este astfel semnul adevăratei existenţe umane, dar este totodată — şi aci această meditaţie în jurul lui Don Quijote atinge o semnificaţie metafizică — semnul prezenţei lui Dumnezeu în noi. Suferinţa existenţei în vremelnicie este „suferinţa lui Dumnezeu în noi" [4]), este suferinţa mărginirii noastre în timp şi spaţiu; în acest caz însă, iraţionalul sentimentului tragic este direcţia adevăratei existenţe umane sau a existenţei conforme divinităţii pe care omul o poartă în el.

In linia acestei critice a raţiunii se aşează şi afirmaţia despre finalitatea oricărei cunoaşteri; scriind că „ştiinţa pentru

1) *Intelectualidad y spiritualidad*, în *Ensayos*, v. IV, Madrid, 1917, p. 205.

2) *Vida de Don Quijote*, cit. p. 25.

3) Cf. şi *El secreto de la vida*, în *Ensayos*, v. VII, cit., p. 60: „Resortul vieţii este anxietatea de a-şi supravieţui în timp şi spaţiu".

4) *Vida de Don Quijote*, cit. p. 19.

ştiinţă... nu este altceva decât o tristă petiţiune de principiu"[1]). Unamuno apără poziţia care-i determină întreaga gândire. Sentimentul tragic al existenţei se naşte din cuprinderea cea mai adâncă a rostului vieţii şi a finalităţii ei ca atare; critica raţiunii izvorăşte din această ridicare a vieţii la treapta de valoare superioară, iar acest punct lămureşte întregul pragmatism vitalist care-l apropie pe Unamuno de Ortega y Gasset, înscriindu-i, după înţelesul recunoscut de Unamuno filosofiei spaniole. pe linia unei aceleiaşi tradiţii a gândirii ţării lor.

Criteriul adevărului este utilitatea pentru vieaţă a faptei: „Tode creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad... La vida es el criterio de la verdad y no la concordia logica. que lo es solo de la razòn"[2]). O afirmaţie apropiată întâlnim în însăşi definiţia filosofiei; aceasta răspunde necesităţii fiecărui om om de a-şi forma o concepţie unitară despre lume şi vieaţă; la rândul ei, aceasta se întemeiază pe sentimentul nostru faţă de vieaţă; concepţia filosofică — optimismul sau pesimismul, scrie Unamuno — au o origină fisiologica sau patologică[3]). Inţelegerea concepţiei filosofice drept atitudine esenţial organică, expresie astfel a sentimentului, iar nu a raţiunii, ridică aşa dar din nou vieaţa la rangul de criteriu superior. Pragmatismului — pe care îl găsim afirmat în identificarea adevărului cu putinţa de realizare a Ideii: „este adevărată Ideea care se realizează şi este astfel numai întru cât se realizează"[4]) — i se alătură astfel cultul vieţii drept criteriu absolut al valorii acţiunii şi al adevărului.

In linia acestui vitalism se integrează însă şi afirmarea valorii singure a concretului şi individualului. Cunoscutului cuvânt latin care vorbeşte despre acel „nimic omenesc" ce nu este străin filosofului, Unamuno îi substitue expresia care cuprinde referirea la omul concret, la cel care trăieşte alături de fiecare din noi: „Nullum hominem a me alienum puto".

Aplecarea exclusivă asupra faptului individual apare în fiecare pagină a gânditorului. Ştiinţa, poate spune Unamuno, este enunţare de legi şi ca atare inutilă în momentul în care cunoaşterea faptului singular e completă: „Cel care ar putea să vadă faptul tot în întregime, pe dinăuntru şi pe din afară, în desfăşurarea lui toată, în ce scop ar mai pretinde ştiinţă

1) *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, cit. p. 24.
2) *Vida de Don Quijote*, cit. p. 118.
3) *Del sentimento tragico della vita*, cit. p. 10-11.
4) *La ideocracia*, in *Ensayos*, v. II, Madrid, 1916, p. 210.

mai multă"? [1]). Şi această oprire asupra faptului individual — ca trăire artistică a existenţei — se uneşte cu voinţa trăirii pline a prezentului pentru cunoaşterea continuei înnoiri a universului.

Cunoaşterea faptului individual şi critica abstracţiunii nu ating totuşi constituirea unei teorii a cunoaşterii; nu putem vorbi aşa dar de intuiţionismul lui Unamuno, şi nu putem arăta decât până la un punct apropierea de bergsonism, întru cât întâlnim numai aceste câteva elemente de critică a raţionalismului prin care se întemeiază afirmaţia esenţialităţii sentimentului tragic al vieţii. Unamuno nu încearcă rezolvirea problemei cunoaşterii în primul rând; problema existenţei este centrul meditaţiei lui, aşa încât esenţialitatea sentimentului tragic al vieţii este faptul care întemeiază critica raţiunii. Intre cunoaştere şi vieaţă Unamuno stabileşte o contradicţie; ceeace este vital este antiraţional, nu numai iraţional [2]), iar conştiinţa acestei contradicţii susţine sentimentul tragic: într'adevăr, afirmarea nemuririi spiritului este cu atât mai tragică cu cât raţiunea desvăluie neîntemeierea ei; existenţa totuşi a acestui sentiment înseamnă, ea singură, superioritatea vieţii asupra cunoaşterii: „Tot ceea ce este vital este raţional şi tot ceea ce este raţional este antivital" [3]).

Recunoaştem în Comentarul lui *Don Quijote* identitatea pe care Unamuno o subliniază, în repetate rânduri, între propria lui gândire şi aceea ce formează imboldul acţiunii sfinţilor şi eroilor. Don Quijote este simbolul acelei anxietăţi a nemuririi care este semnul omenescului, dar Don Quijote este totodată simbolul cavalerismului şi sfinţeniei, al celor două drumuri pe care se desfăşoară vieaţa celor mai mari spirite ale Spaniei: „Şi care a fost resortul cel mai intim al vieţii poporului nostru spaniol, dacă nu anxietatea de a supravieţui..." [4]). Paginile Comentarului, care arată astfel filiaţiunea între hispanism şi quijotism şi, mai departe, identifică în ambele conceptul tragicului existenţei umane sunt aşa dar esenţiale pentru precizarea punctelor acestei gândiri: de o parte găsim adâncirea rodnică a tradiţiei propriei culturi, de altă parte arătarea esenţei omenescului; iar între una şi cealaltă, raportul este de identitate. Concepţia lui Unamuno creşte din considerarea acţiunii

1) Ibid., p. 211.
2) *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 44.
3) Ibid., p. 104.
4) *Vida de Don Quijote y Sancho*, cit. p. 158.

celor care au ilustrat cultura ţării lui; ea creşte ca un omagiu adus umanităţii lor şi le justifică în mod superior fapta.

Cavalerul sfânt care a fost Don Quijote a căutat gloria; şi vieaţa adevărată a fiecăruia este căutarea gloriei şi teama de a nu fi uitat de Dumnezeu: „Senor, acuérdate de mí...[1]). In voinţa şi efortul de a nu sfârşi, vieaţa este o cucerire continuă iar cunoaşterea lui Dumnezeu este o neîncetată căutare: „o neîntreruptă şi niciodată sfârşită cucerire a Adevărului suprem şi infinit". Dinamismul acestei înţelegeri răspunde voluntarismului pe care îl întâlnim în cuprinsul gândirii lui Unamuno; setea de nemurire se loveşte de marginile timpului şi locului, şi totuşi lupta ei repetată se justifică prin afirmarea superiorităţii adevărului unui fapt de voinţă asupra adevărului faptului de raţiune. Inlocuirea cuvântului scolastic „nihil volitum quin praecognitum" prin afirmarea superiorităţii voinţei: „nihil cognitum quin praevolitum" întăreşte această susţinere a esenţialităţii setei de nemurire.

Dar ea se întemeiază şi pe cunoaşterea adevărată a existenţei. Eternitatea şi infinitul sunt substanţele timpului şi spaţiului[2]); în cuprinsul existenţei vremelniciei stă esenţa omenescului, justificarea setei de infinit, după cum în vremelnicia fiinţei stă eternitatea existenţei divine. Conştiinţa necesităţii înfrângerii vremelniciei este astfel susţinută de această viziune a lumii pătrunse de eternitate în chiar vremelnicia ei; la rândul ei, ea justifică credinţa în rostul uman al existenţei universului. Impotriva afirmaţiei lipsei de semnificaţie a faptelor ei se ridică credinţa în finalitatea umană a fiecărui aspect al lumii: „fiecare dintre noi este absolutul", căci în fiecare stă infinitul şi eternul; iar lumea există pentru mine, pentru fiecare dintre noi. Mai mult decât atât însă, universul există numai pentru mine, aşa dar numai întru cât eu îl caut; iată astfel ontologic justificată setea de nemurire: „lumea este creaţia ta, nu reprezentarea ta"[3]); iar anxietatea nemuririi mele este aceea a universului care există numai prin mine. Conştiinţa însăşi nu poate fi „un fulger între două eternităţi" — propoziţie care poate să aparţină numai unui gânditor inuman[4]) — ci este totul, întru cât setea ei de nemurire este însăşi voinţa de existenţă a universului.

1) Ibid., p. 250.
2) Ibid., p. 213.
3) Ibid., p. 230.
4) *Del sentimento tragico*, cit., p. 22.

Unamuno găseşte mărturisirea cea mai tragică a acestei voinţe de nemurire în propoziţia *Eticei*, care afirmă perseverarea neîncetată a fiinţei în starea ei: recunoaşterea acestui *conatus*, repetat afirmat de Spinoza, este însă cu atât mai tragică cu cât i se opune, în cuprinsul aceleiaşi gândiri, conştiinţa determinismului absolut al lumii.

Să notăm însă că Unamuno vorbeşte nu despre nemurirea în spirit — acea viaţă veşnică pe care religiile o făgăduesc — ci despre nemurirea fiinţei concrete a fiecăruia; în conştiinţa sfârşitului omenesc al tuturor, gânditorul exprimă groaza acestei dispariţii a lui, cel real şi concret existent: „Tremur dinainte la gândul de a trebui să mă despart de trupul meu..." [1]).

Tragicul naşte din conştiinţa iraţionalităţii acestei voinţe; şi îndoiala care izvorăşte din ciocnirea ei cu evidenţa logică înseamnă tensiunea perpetuă a vieţii. Nu este vorba aşa dar aci de îndoiala metodică şi neroditoare a lui Descartes, ci de „conflictul etern între raţiune şi sentiment". Indoiala este astfel semn al adevăratei existenţe, iar disperarea pe care ea o înseamnă este generatoare de acţiune: cei mai mari eroi, scrie Unamuno, au fost disperaţi, din disperare au înfăptuit acţiunea lor [2]).

Această disperare naşte ideea de Dumnezeu: voim ca El să existe pentru ca să putem recunoaşte o finalitate universului: „L-am creat pe Dumnezeu spre a salva Universul de neant", deoarece reală este numai conştiinţa eternă, „conştiinţa conştientă de eternitatea ei şi etern conştientă"; iar acest Dumnezeu nu poate fi existenţă abstractă şi generală: El este uman, întru cât este proecţie a conştiinţei mele, este cel care singur poate să dea o finalitate şi un sens lumii. Dumnezeul în care credem — şi a cărei credinţă se naşte din credinţa în propria noastră existenţă substanţială — este însăşi existenţa mereu înnoită a universului şi este voinţa acestei perpetue înnoiri a existenţei: „Dacă un Dumnezeu există, El este Voinţa care face ca totul să fie nou în fiecare clipă a existenţei sale" [3]).

Această creare a lui Dumnezeu şi sentimentul tragic pe care ea îl înseamnă apar exprimate în câteva versuri ale lui Unamuno. Existenţa lui Dumnezeu este un mit creat cu

---

1) Ibid., p. 57. Cf. şi *El secreto de la vida*, în *Ensayos*, v. VII, cit. p. 59.

2) Ibid., p. 147.

3) *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, în *Ensayos*, v. V. Madrid 1917, p. 87.

conştiinţa că ea este astfel; şi este dureroasă şi înseamnă suferinţă de agonie anxietatea cu care omul caută dovada acestei existenţe în care şi-a pus nădejdea; iar versurile gânditorului mărturisesc tocmai această dureroasă căutare a unui semn al prezenţei lui Dumnezeu:

Una senal, Senor, una tan solo...
Pero, Senor, „yo soy!" dînos tan solo,
dînos „yo soy!" para que en paz muramos [1]).

Dacă însă a crede în Dumnezeu „înseamnă, înainte de toate... a-ţi fi foame de Dumnezeu..." [2]), atunci credinţa este activă; ea naşte speranţa, iar aceasta naşte caritatea pe care se întemeiază bunătatea ca şi sentimentul frumosului şi finalităţii existenţei. O concepţie unitară se clădeşte astfel pe sentimentul tragic. Lumea este o proecţie a conştiinţei mele, ca şi pentru idealism, dar este, întru cât e astfel, mai vie şi mai pătrunsă de semnificaţie decât o existenţă raţională lipsită de finalitate; existenţa universului pentru mine nu înseamnă idealism cu perspective solipsiste, ci îmbogăţire a universului de sens uman sau valorificare a existenţei numai întru cât ea este existenţă străbătută de omenesc.

Intr'adevăr, frumosul este o creaţie a iubirii omului; teama vremelniciei celor ce iubim ne descoperă frumosul, şi el este rezultatul voinţei noastre de „perpetuare a momentaneităţii"; dar aceeaşi sete de eternitate generează şi acţiunea etică, deoarece nădejdea pe care ea o înseamnă se determină ca acţiune, aşa dar caritate; şi tot astfel iubirea ne descoperă eternitatea noastră şi a semenului nostru, după cum voinţa de eternitate descoperă eternitatea existenţei. Dacă însă adevărata semnificaţie a universului apare numai prin iubire şi prin repetata voinţă a găsirii sensului lui uman, atunci numai îndoiala dureroasă şi rodnică ne descoperă pe Dumnezeu şi semnificaţia universului.

Pe acest sentiment al îndoelii active [3]) şi al agoniei noastre neîncetate se clădeşte astfel o etică. Agonia însăşi este definită ca „luptă împotriva veşnicei uitări" [4]), împotriva isto-

---

1) Unamuno *Poesias, Salmo I*, Bilbao. 1907, p. 108-110.

2) *Del sentimento tragico*, cit., p. 203. Cf. şi *El secreto de la vida*, cit., p. 59: „el apetito de Divinidad, el hambre de Dios"; de asemeni: *Qué es verdad*, în *Ensayos*, v VI, Madrid, 1918, p. 231.

3) Cf. *Poesias, Salmo II*, op. cit., pp. 113-114: „No te ama, oh Verdad, quien nunca duda. quien piensa poseerte"...

4) *L'agonie du christianisme*, traduit du texte espagnol inédit par Jean Cassou, Paris, Rieder, 1925, p. 16.

riei aşa dar. Credinţa adevărată este ea însăşi agonie, deoarece ea îşi crează obiectul: nu este o gnozis, ci o pistis, este „sfânta încredere în ideal" [1]); la capătul agoniei stă aşa dar ca treaptă, nu de odihnă, dar de încrezătoare creaţie, credinţa.

Eticitatea faptei omeneşti se determină din acelaş punct de vedere al credinţei active sau al voinţei de eternitate a omului: „Lucrează în aşa fel încât să meriţi, după judecata ta şi a celor mai mulţi, eternitatea..." [2]).

Intrucât umanitatea noastră se defineşte prin setea de nemurire, eticitatea faptei noastre înseamnă îmbogăţirea ei de sens etern, sustragerea ei astfel vremelniciei: „Şi dacă ne este rezervat neantul, să facem astfel ca aceasta să fie o nedreptate". In faţa faptei etice sau a îmbogăţirii acţiunii noastre de finalitate şi de sens etern, moartea îşi pierde valoarea şi eficacitatea; iar dacă totuşi o suferim, ieşim din vieaţă, cum scrie Tilgher, nu ca demisionari, ci ca destituiţi [3]).

Se luminează astfel sensul eroic pe care îl cuprinde conştiinţa tragicului existenţei umane; a fi pus în lumină acest eroism şi a fi identificat în el eticitatea constitue aspectul cel mai preţios şi cel mai rodnic al gândirii lui Unamuno.

Scriind despre sentimentul tragic al vieţii, Unamuno recunoaşte singur aşezarea lui în linia gândirii lui Marcu-Aureliu care, prelungită la Sf. Augustin şi la cei ale căror spirite se înrudesc. la Pascal şi Rousseau, se întrupează în figurile lui René şi Obermann, pentru a trăi din nou, puternic, în Leopardi şi Vigny, în Lenau, Amiel şi Kierkegaard. Nu este vorba aci de indicarea unor izvoare, ci a unor echivalenţe spirituale. Căci, fie că ne referim la poeţii sau la filosofii cuprinşi în această serie, ceea ce îi apropie este, în toate cazurile, geneza identică a gândirii lor: ea se naşte cu aceeaşi necesitate ca şi poezia. Mai departe însă, Unamuno identifică această linie spirituală cu esenţa culturii spaniole. Sentimentul tragic este antiraţional, şi Unamuno îl aşează în linia simţirii medievale a existenţei; medieval este însă spiritul Spaniei, întru cât aceasta nu a primit valorile afirmatoare ale raţiunii, valori pe care Renaşterea şi Reforma le-au descoperit lumii. Mai mult încă, adâncind conceptul sentimentului tragic şi înălţându-l la valoarea unui concept tipologic, Unamuno găseşte în Sf.

---

1) *La fe*, în *Ensayos*, v II cit p. 227.
2) *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 285.
3) Adriano Tilgher, *Prefazione*, în Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, cit., p. 15.

Paul pe primul creştin adevărat: spiritul creştinismului este agonic, şi astfel a fost trăit, pentru întâia oară, de Apostol [1]. Să notăm într'adevăr, în toată opera lui Unamuno, frecventa referire la Epistole al căror stil, caracteristic agonic, desvăluie gânditorului spaniol linia acelei filosofări care a cunoscut cel mai adânc sentiment tragic al existenţei.

Conştiinţa semnificaţiei tipologice a liniei filosofiei spaniole deschide firesc soluţia acelor probleme în jurul cărora s'au concentrat preocupările generaţiei dela 1898. Intr'adevăr întrebarea dacă Spania trebue să-şi deschidă porţile unei pătrunderi mai bogate a culturii europene găseşte, din acest nou punct de vedere, un răspuns necesar şi singur posibil: europenizarea Spaniei ar echivala cu o falsificare a spiritului ei. Unamuno dă gândirii lui forma unui paradox atunci când scrie că europenizarea Spaniei nu va putea să înceapă decât atunci când aceasta se va fi impus Europei în ordinea spiritului; atunci aşa dar când Europa va fi hispanizată [2]. Intre cultura de tip european, crescută din valorile create de Renaştere, valorile omului modern, şi cultura hispanică — de tip paulinic sau agonic — întrepătrunderea nu ne mai apare posibilă; critica adusă unora dintre aspectele specifice culturii spaniole, — gongorismului, spre pildă, — este în acest caz neîntemeiată, întru cât, în cuprinsul înţelegerii lui Unamuno, acesta este un caracter constitutiv al esenţei spiritului spaniol: aşa numitele defecte sunt de fapt „rădăcina preeminenţelor noastre", cum scrie gânditorul [3], iar stilul marilor Spanioli, stilul agonic, este în linia tocmai a gongorismului şi concettismului. Recunoaştem de sigur în aceste ultime concluzii ale poziţiei lui Unamuno reflexul determinărilor tipologice ale filosofiei culturii: semnificaţia gongorismului — care se înscrie în cuprinsul barocului — este susţinută în spiritul cercetărilor de acest fel, cu adâncirea nouă şi rodnică pe care i-o dă întemeierea ei pe valorile fundamentale ale culturii spaniole.

Soluţia pe care problema generaţiei dela 1898 o găseşte la Unamuno este aşa dar deosebită de soluţiile parţiale încercate de unii poeţi ai aceleiaşi epoci, spre pildă Rubén Dario. Simpla

1) *L'agonie du christianisme*, cit., p. 26.

2) *Sobre la europeización*, în *Ensayos*, v. VII, cit., pp. 186-187; cf. şi pp. 161 urm.: „... trebue să mărturisec că, cu cât meditez mai mult asupra lor lor, cu atât descopăr mai mult refuzul intim al spiritului meu faţă de tot ceea ce trece drept principii directoare ale spiritului european modern".

3) Ib., p. 179.

deschidere a culturii spaniole faţă de valorile culturii europene, pătrunderea bogată de influenţele acestei culturi — aşa cum o întâlnim limpede în opera poetului citat — nu mai înseamnă o soluţie întemeiată pe adevărata cunoaştere a Spaniei. De sigur, întâlnim şi în scrisul lui Unamuno afirmaţii cari susţin eficacitatea influenţelor străine: în cunoscutul esseu *Entorno al casticismo*, Unamuno spunea că Spania trebue să-şi deschidă „ferestrele la vânturile europene"[1]; dar această afirmaţie reprezinta un moment curând depăşit al gândirii scriitorului, momentul în care acesta nu ajunsese încă la definirea semnificaţiei tipologice a conceptului sentimentului tragic, aşa dar nu definise cultura spaniolă în linia tipului agonic, ireductibil faţă de tipul culturii europene întemeiate pe valorile raţionale.

Incheind aşa dar cercul punctelor atinse în cursul acestor pagini, ne regăsim în faţa problemei pe care am arătat-o ca fiind aceea a generaţiei lui Unamuno. Concluzia gânditorului nu este însă o adevărată soluţie ci o indicare de perspective ale desvoltării culturii spaniole. Plecată dela o interpretare a lui Don Quijote, gândirea lui Unamuno se adânceşte spre o concepţie a existenţei, spre o înţelegere a universului drept creaţie umană, ridicând în sfârşit această concepţie la valoarea reprezentativă a unui tip de cultură: tipul culturii agonice socotită, la rândul ei, drept singura cuprinzătoare a înţelesului existenţei; alăturarea, pe aceeaşi linie a Sf. Paul şi a Sf. Augustin, a lui Pascal şi Kierkegaard[2], confirmă încă odată înţelesul tipologic recunoscut de Unamuno sentimentului tragic al existenţei.

Ca atare însă, gândirea adevărată — de tip paulinic sau augustinian — nu poate fi aducătoare de soluţii, ci deschizătoare de probleme. Unamuno a repetat acest lucru, cerând pentru el însuşi dreptul de a se contrazice. Rostul filosofului nu este iubirea „filantropică" a omului: „Trebue să semeni în oameni germeni de îndoială, de neîncredere, de nelinişte, chiar de desnădejde"[3], deoarece sentimentul tragicului naşte speranţa şi astfel acţiunea care este cu atât mai umană cu cât

1) In *Ensayos*, v. I, Madrid, 1916, p. 218.

2) Asupra influenţei lui Kierkegaard asupra lui Unamuno, cf. şi J. Estelrich, *Sören Kierkegaard*, în *Entre la vida y els llibres*, Barcelona, libreria Catalònia, 1926, pp. 206-207.

3) *Soliloquios y Conversaciones*, Madrid, 1912, p. 55, cit. în Maurice Vallis, *Miguel de Unamuno et le sentiment tragique de la vie*, in *Mercure de France*, 1 mai 1916, p. 50.

este mai pătrunsă de conştiinţa caracterului agonic al existenţei adevărate.

*

Intre Unamuno şi Ortega y Gasset, punctele de apropiere sunt preţioase pentru lămurirea direcţiei gândirii spaniole contemporane. Acelaş cult al vieţii şi aceeaşi ridicare a ei la treapta de criteriu al adevărului apare ca punct esenţial al gândirii ambilor filosofi [1]), şi constitue astfel continuarea unei linii mai îndepărtate a gândirii spaniole.

Cariera lui Ortega y Gasset urmează şi ea, în mare parte drumul şi problemele culturii spaniole contemporane. Scriind, în *Introducerea* operelor lui complete că întreaga lui gândire şi vieaţă au fost în slujba Spaniei, mărturiseşte apartinerea lui la generaţia căreia şi Unamuno i-a fost un îndrumător; totuşi, Ortega nu trăieşte cu aceeaşi intensitate conflictul între hispanism şi europenism, iar concluziile lui nu ating valoarea unei definiţii tipologice a celor două culturi. Gândirea lui Ortega depăşeşte într'adevăr în întregime problema culturii ţării lui, punând în centrul meditaţiei lui problema cunoaşterii şi, în legătură cu aceasta, problema culturii contemporane în totalitatea ei. Format în şcoala neokantiană, numit în 1910 profesor de metafizică la Madrid, Ortega nu a ajuns la conturarea unui sistem, ci a rămas continuu în linia esseului, prezintând astfel o asemănare preţioasă faţă de opera, tot atât de voit nedefinitivă, a lui Unamuno. Un comentator al lui observă însă că gândirea lui Ortega prezintă caracterele cele mai evident contrarii spiritului spaniol [2]), deoarece tendinţei ascetice a acestuia şi dispreţului pentru vieaţă, el îi opune elogiul vieţii şi înălţarea ei la rangul de criteriu al adevărului. Este justă opoziţia semnalată, dacă ne gândim la tradiţia misticei spaniole; şi totuşi, apropierea lui Ortega de Unamuno se întemeiază pe egala lor exaltare a valorilor vieţii deasupra valorilor raţiunii; apropierea se confirmă — şi indică nu numai actualitatea gândirii lui dar şi alăturarea lui liniei spiritului spaniol tradiţionalist — în faptul semnificaţiei numai aparent deosebite a vieţii: concepţia lui Ortega apare drept un hedonism dar este, ca şi concepţia lui Unamuno, un cult al vieţii care se justifică numai prin adâncimea, de perspective metafizice, pe care o dobândeşte.

1) Pentru aceste apropieri, cf. César Barja, *Libros y autores contemporaneos*,New-York, 1935, p. 227 urm.

2) Lorenzo Giusso, *Introduzione*, in J. Ortega y Gasset, *La Spagna e l'Europa*, Napoli, Ricciardi, 1936. p. 7.

Aşezarea lui Ortega în rândul neokantienilor este aşa dar mai mult o indicaţie biografică de cât ideologică. Gândirea lui se depărtează de spiritul şcolii în care s'a format pe măsură ce înaintează în conturarea întregului concepţiei ei.

„Timp de zece ani, scrie Ortega, am trăit în lăuntrul gândirii kantiene; şi ea mi-a fost în acelaş timp o casă şi o închisoare" [1]); kantismul, spune mai departe Ortega „întoarce spatele realului"; el ridică problema cunoaşterii la treapta de problemă fundamentală şi dovedeşte astfel o ontofobie hotărîtă. Ontologia apare însă, în gândirea lui Ortega, pe primul plan al meditaţiei filosofice: problema existenţei şi, ca atare, a valorii vieţii — ea însăşi criteriu al cunoaşterii adevărate — stă în centrul tuturor precizărilor aduse de scrierile lui Ortega.

„Vieaţa ...este faptul radical, şi... vieaţa este circumstanţă"; astfel se defineşte poziţia lui Ortega [2]). Ne găsim astfel în faţa unei înţelegeri care, denumind utopism concepţia idealismului, afirmă că absoluta actualitate este semnul existenţei adevărate. Există real numai vieaţa fiecăruia, „la vida de cada cual", întru cât vieaţa, absolută actualitate, este existenţa într'un loc şi într'un timp. Recunoaştem aci aproape cuvintele lui Unamuno; iar la ambii, această gândire se întemeiază pe o profundă iubire a omului, pe o voinţă de înţelegere născută aproape din sentimentul comunităţii biologice cu toţi cei din jur. Apropierea de vieaţa celuilalt, pătrunderea în ea, înţelegerea, nu judecarea ei — distincţia e interesantă deoarece arată apropierea faţă de Unamuno care deosebeşte cunoaşterea spirituală de cea intelectuală — înseamnă, scrie Ortega, prilejul unei emoţii adânci: acest contact cu omul, cu „la viscera de otra existencia humana" este prilej de pătrundere atât de adâncă a celuilalt încât aceasta e echivalentă cu o adevărată experienţă a existenţei.

Implântat în problematica culturii contemporane, Ortega îşi precizează primele puncte ale gândirii lui în *El tema de nuestro tiempo,* operă care înfăţişează rolul generaţiei prezente: acela de „a supune raţiunea vitalităţii, de a o integra biologicului, de a o supune spontanului" [3]). Punctul de plecare este cel care apare esenţial în întemeierea poziţiei lui Ortega: gândirea este, ca şi circulaţia şi digestia, o funcţiune vitală, o

1) *Kant, Reflexiones de centenario,* în *Obras,* Madrid-Barcelona, Espasa Calpe, 1932, p. 855.
2) *Introducere* in *op. cit.,* p. XII.
3) *El tema de nuestro tiempo,* în *Obras,* cit., p. 767.

necesitate vitală; ea se justifică aşa dar de fiecare dată ca gândire a mea: „es un instrumento para mi vida, organo de ella". Dar această înţelegere nu atinge materialismul şi nu se mărgineşte între liniile unui utilitarism vitalist; căci funcţia vitală este un criteriu de adevăr. Ca şi celelalte fenomene vitale, gândirea posedă şi ea un dinamism dublu: ea naşte ca o necesitate vitală a individului, fiind guvernată de legile acestei utilităţi subiective, dar, pe de altă parte, ea „constă tocmai într'o adecuare la lucruri şi legea obiectivă a adevărului o guvernează" [1]). Acest dublu dinamism este propriu tuturor fenomenelor vitale: aspectul lor de procese ce se desfăşoară în vederea individului se îmbină cu celălalt aspect al supunerii lor unor legi obiective. De unde rezultă concluzia care uneşte necesar vieaţa cu adevărul: utilitatea sau finalitatea organică a gândirii înseamnă şi garantează totodată adevărul ei: „No puedo pensar con utilidad para mis fines biologicos si no pienso la verdad". Gândirea coincide aşa dar cu existenţa, exterioară mie, a lucrurilor, dar ea nu poate să existe în sine, ci numai ca gândire a mea: ea există numai dacă eu ader la adevărul ei, dacă îl integrez vieţii mele. Gândirea este însă creatoare de valori de cultură; şi acestea se definesc, la rândul lor, din perspectiva aceluiaş îndoit dinamism; Ortega le determină ca fiind acele funcţii vitale — deci fapte subiective, intraorganice — care împlinesc legi obiective, care în ele însele poartă condiţia de a se conforma unui regim transvital" [2]). Valorile culturii există în sine, independente de utilitatea lor pentru om, şi constitue astfel semnul vieţii spirituale; cultura este însă, intim, tot vieaţă, întru cât se naşte din aceeaşi necesitate care produce funcţiile vitale comune. Intrepătrunderea între viaţă şi cultură este aşa dar strânsă, şi este atât de necesară încât, cum scrie Ortega, vieaţa lipsită de cultură este barbarie, iar cultura lipsită de vieaţă este bizantinism. Impotriva culturii împlinite care se opune, ca fapt independent de vieaţa care a născut-o, omului, Ortega susţine aşa dar valoarea culturii în formaţie, „la cultura emergente" [3]), a cărei creştere continuă înseamnă tocmai contactul ei permanent cu vieaţa.

Ortega insistă asupra necesităţii aderării gândirii la vieaţă; o idee este adevărată numai în măsura în care produce acţiunea, în care aşa dar trezeşte deplina noastră adeziune: „O morală

1) Ibid., p. 756.
2) Ibid., p. 757
3) Ibid., p. 763.

geometric perfectă, care însă ne lasă reci, care nu ne îndeamnă la acțiune, este subiectiv imorală". Iată dece Ortega deosebește imperative culturale și vitale, vorbind despre adevăr ca imperativ cultural al gândirii și despre sinceritate ca imperativ vital al ei; dualismul dinamismului gândirii apare în această perspectivă dublă a ei, subiectivă și totodată necesar transcendentă.

Din această perspectivă, elogiul vieții ca atare, lipsite de orice finalitate transcendentă este punctul central al gândirii lui Ortega. Ea conturează, împotriva conceptului vieții trăite pentru valorile ei transcendente — pentru credință ca și pentru știință — acest nou și îndrăsneț concept al vieții trăite pentru ea însăși. al vieții care este prezent, „actualitate" [1]). Trebue depășită însăși vieața trăită pentru cultură, deoarece și aceasta reprezintă un termen ideal impus vieții: învingând ipocrizia pe care toate vârstele au manifestat-o prin aceea că au impus vieții o finalitate alta decât vieața însăși, omul de azi poate să atingă semnificația adevărată a existenței lui. Suntem așa dar în cuprinsul unei înțelegeri care, în contrastul ei aparent, se apropie totuși de poziția lui Unamuno: vieața trăită pentru actualitatea ei deplină este aceeași vieață magnifică pentru al cărei sfârșit de neînlăturat suferim; am spune că gândirea lui Ortega reprezintă însă un pas mai departe, un pas hotărît și curajos, față de poziția lui Unamuno. Anxietatea în fața morții și setea nemuririi, conștiința tragică a mărginirii și vremelniciei apar depășite în iubirea plenitudinii vieții: groaza despărțirii de propriul trup, a morții, este depășită în iubirea exclusivă a prezentului, în circumscrierea esenței existenței la actualitatea vieții.

Gratuitatea faptei apare așa dar drept punctul central al gândirii lui Ortega. Vorbind despre arta modernă, filosoful spaniol îi definește valoarea tocmai prin această gratuitate sau voită și recunoscută nesemnificație transcendentă a ei. Această concepție, pe care Ortega a desvoltat-o în esseul *La desumanizacion del arte,* apare și în *El tema de nuéstro tiempo* ca un argument în susținerea gratuității drept caracter al existenței adevărate. Artei, Ortega nu-i recunoaște capacitatea „de a suporta greutatea vieții noastre", deoarece aceasta aparține numai acelui fapt de cultură care este străbătut de însăși axa vieții noastre. Să recunoaștem așa dar artei acea valoare care îi

1) Ibid., p. 774.

este proprie: aceea de a fi o diversiune; recunoaşterea gratuităţii artei redă acesteia adevăratul ei înţeles; evoluţia artei ea însăşi apare, în lumina acestei înţelegeri, ca o treptată purificare a ei de elementele non-estetice, ca o înfăptuire astfel graduală a adevăratei ei semnificaţii.

Desvoltând această concepţie a valorii vieţii prezente în însăşi mărginirea ei, în faptul trăirii ei tocmai ca pură actualitate, Ortega deosebeşte noţiunea de muncă, „trabajo" — activitate ce este efort obligatoriu şi făcut în vederea unei anumite finalităţi — de noţiunea de plăcere sau sport, „deporte", care este tocmai activitatea gratuită sau liberă: gestul trist al muncii înfăptuite în vederea unor scopuri ce depăşesc actualitatea vieţii se opune aşa dar aerului tineresc al muncii gratuite echivalente cu un sport. Vieţii adevărate, Ortega îi recunoaşte ritmul unei zile de sărbătoare.

Câteva puncte preţioase completează, în problema cunoaşterii, această concepţie în care nu putem să nu recunoaştem reflexul acelui aer de tinereţe ce caracterizează epoca prezentă.

Perspectivismul lui Ortega se alătură acestui vitalism spre a construi fundamentul unei înţelegeri a existenţei în funcţia ei singură de actualitate plină. Perspectiva este o componentă necesară a realităţii, scrie Ortega, întru cât „o realitate care, văzută din orice punct, ar apărea întotdeauna identică, este un concept absurd" [1]; cunoaşterea este aşa dar cunoaşterea dintr'un punct de vedere determinat.

Lărgind această înţelegere, Ortega poate spune că vieaţa fiecăruia este un punct de vedere asupra universului, astfel încât viziunea de vieaţă a unui individ — a unui popor ca şi a unei epoci — este un organism de neînlocuit: „Suntem nesubstituibili, suntem necesari", scrie Ortega într'un esseu intitulat tocmai *Verdad y perspectiva* [2]).

Realitatea nu posedă aşa dar o fizionomie proprie, iar toate perspectivele ei sunt egal de adevărate: „Singura perspectivă falsă este aceea care pretinde că este unica" [3]). Valoarea singură a concretului apare reafirmată întru cât utopia sau adevărul nedeterminat în timp şi loc nu este un adevăr.

Adevărul absolut şi integral este, în acest caz, numai un atribut divin; el poate fi numai rezultatul alăturării tuturor

1) Ibid., p. 785. cf. şi *Verdad y perspectiva*, în *El Espectador*, *Obras*, cit., p. 128: „Realitatea... se oferă în perspective individuale".
2) Ibid., p. 128.
3) *El tema de nuestro tiempo*, în *Obras* cit., p. 786.

punctelor de vedere parţiale. Dar atribuind această viziune absolută lui Dumnezeu, Ortega precizează că ea nu înseamnă, ca atare, o cunoaştere de tip raţionalist; pentru Dumnezeu însuşi adevărul apare ca adevăr pentru punctul lui de vedere; ubiquitatea divină face însă ca Dumnezeu să se bucure de toate punctele de vedere. Inversând propoziţia lui Malenbranche, Ortega poate spune aşa dar că Dumnezeu vede toate lucrurile prin oameni: „oamenii sunt organele vizuale ale Divinităţii"[1]), şi înţelegem prin aceasta că El uneşte în viziunea lui viziunea tuturor perspectivelor individuale ale oamenilor.

Perspectivismul îşi defineşte totuşi înţelesul deosebit de subiectivism. Contactul între realitate şi subiectul conştient înseamnă că realitatea apare subiectului, iar faptul apariţiei este „o calitate obiectivă a realului"[2]), este răspunsul realului la subiectul conştient, şi el variază numai conform condiţiilor contemplatorului; căci, dacă perspectiva, condiţiile cunoaşterii aşa dar rămân aceleaşi, deosebită fiind numai persoana contemplatorului, atunci perspectiva, aşa dar modalitatea apariţiei realului este aceeaşi. Prin această precizare, Ortega întemeiază realitatea realului, recunoscând numai factorului perspectivă caracterul creator de relativitate; pe care realul o dobândeşte aşa dar numai din varierea punctului de vedere al spectatorului, dar care nu aparţine nici realului însuşi, care apare, şi nici celui căruia el îi apare. Ortega notează în acest punct valoarea gândirii lui Einstein pentru susţinerea perspectivismului. Mai mult, el observă că, împotriva concepţiei Renaşterii, concepţia universului este azi, în gândirea lui Einstein, aceea a unui univers finit. In aceasta Ortega recunoaşte caracterul grec sau clasic al culturii contemporane: şi totuşi, în chiar această concepţie persistă conştiinţa anterioară a nemărginirii lui. Dincolo aşa dar de acest finit pe care noi îl impunem azi, viziunea omului modern este totuşi aceea a unui infinit: lumea închisă gândită de relativism ne apare trunchiată, scrie Ortega[3]). Prin aceasta, concluziile gânditorului spaniol găsesc o precizare: omul actual este încă legat de valorile infinitului, ale raţiunii; gratuitatea şi finitul sunt pentru el, aşa dar, forme de înţelegere voite; omul contemporan nu este încă adevăratul sportiv voit de Ortega; şi nu mai poate fi omul antic, senin în marginile unui univers închis.

1) Ibid., p. 788.
2) Ibid., p. 815.
3) Ibid., p. 820.

Filosoful spaniol este un aristocrat. Faptul apare în însuşi conceptul gratuităţii activităţii umane, care înseamnă, în mod caracteristic în domeniul esteticei, afirmarea valorii superioare a acelei creaţii care nu implică un sens transcendent. Regăsim acest aristocratism în acel comentar al ordinei sociale contemporane care se intitulează *La rebelión de las masas*.

Momentul actual se caracterizează, scrie Ortega, prin aceea că sufletul vulgar, conştient de vulgaritatea lui, afirmă şi proclamă dreptul acestei vulgarităţi şi, mai mult, îl impune[1]). Această ridicare a maselor este totuşi semn de vitalitate. Intru cât se poate vorbi de planuri diverse la care vieaţa ajunge, în epoci diverse, momentul actual îi apare lui Ortega drept semn al unei urcări a nivelului istoric: ridicarea maselor înseamnă o ridicare a vieţii medii la un nivel superior. Se deschide însă întrebarea valorii pentru om a nivelului pe care vieaţa lui l-a atins; şi întâlnim reafirmat aci dinamismul concepţiei lui Ortega: „Plenitudine a timpurilor" numeşte filosoful completa maturitate a vieţii istorice[2]); dar această conştiinţă a unui termen atins de o epocă este, ea însăşi, nu satisfacţie a unei trepte atinse şi ultime, nu considerare aşa dar a acestui moment drept termen suprem: adevărata plenitudine vitală există în conştiinţa neîncetatei înaintări, iar vieaţa adevărată înseamnă tocmai posibilitatea neîncetat deschisă spre evoluţie. Asemenea plenitudine vitală întâlnim în omenirea de azi: căci lipsa regretului faţă de trecut, sentimentul că „vieaţa ei este mai mult vieaţă decât toată vieaţa antică" [3]), sunt semnele acestei plinătăţi prezente.

In această caracterizare a epocii contemporane întâlnim, credem, cel mai clar dinamismul concepţiei lui Ortega. Elogiul vieţii actuale — al muncii ei conştient gratuite, al muncii ei sport sau joc — este elogiul plenitudinii vitale atinse de omenire în momentul contemporan; caracterizarea acestei plinătăţi drept conştiinţă a efortului neîncetat lămureşte concepţia vieţii drept criteriu al adevărului, întru cât unei cunoaşteri întemeiate pe o raţiune creatoare de abstracţiuni, îi opune cunoaşterea aderentă vieţii sau cunoaşterea care, întocmai ca şi existenţa, este în neîncetată constituire prin îmbinarea unor puncte de perspectivă infinite.

Şi totuşi, vieaţa contemporană poartă în ea însăşi ger-

1) *La rebelión de las masas*, în *Obras*, cit., pag. 1070.
2) Ibid., pag. 1077.
3) Ibid., pag. 1080.

menii propriei ei disoluţii. Lumea este „repertoriul posibilităţilor noastre" [1]); acestea sunt, pentru omul contemporan, mult mai numeroase decât în trecut şi faptul acesta explică de sigur încrederea în sine şi orgoliul omului de azi. Ii lipseşte totuşi ştiinţa a ceea ce trebue să realizeze; iar Ortega subliniază curioasa dualitate între încrederea în sine şi nesiguranţa omului contemporan. Germenul de decadenţă al epocii noastre stă aşa dar în incapacitatea ei de alegere a propriului destin; dominate de omul - masă, — necunoscător al trecutului şi deci inconştient de rolul lui istoric, — popoarele nu-şi recunosc azi misiunea, iar existenţa lor se desfăşoară sub semnul unui provizorat.

Câteva pagini scrise recent de Ortega, *Istoria ca sistem*, întregesc această concepţie a existenţei. Vieaţa este un „faciendum", nu un „factum" [2]); modul ei de a fi este aşa dar acela de a impune fiecăruia o alegere între infinitele posibilităţi pe cari le oferă, fiecare trebuind să-şi construiască astfel vieaţa; căci substanţa ei este tocmai schimbarea perpetuă sau potenţialitatea infinită; singura ei mărginire o constitue trecutul: ea însăşi se desfăşoară continuu în perspectiva viitorului. Ortega poate scrie aşa dar: „Omul nu are o natură; ceea ce are este... istorie" [3]); sau, mai departe: „Istoria este ştiinţa sistematică a acestei realităţi radicale, vieaţa mea". Ca atare, istoria este însă o ştiinţă a prezentului; într'adevăr, trecutul trăieşte actual în fiecare din noi. Crocian, Ortega deosebeşte o raţiune istorică de raţiunea fizică; cea dintâi singură îşi propune să înţeleagă natura obiectului pe care îl cercetează aplicându-se asupra faptului nu ca asupra unei existenţe împlinite: căci în orice fapt raţiunea istorică vede un „fieri", o neîncetată devenire.

Este punctul de vedere pe care îl reîntâlnim şi în câteva puncte care definesc eticitatea acţiunii; fapta umană este valorificată în lumina aceleiaşi continue voinţe de înaintare: este imorală acea faptă care nu cuprinde, ca un imperativ, voinţa reformei, a corectării şi a creşterii neîncetate [4]).

Aristocratică, gândirea lui Ortega indică drept tip superior al muncii sportul, drept artă superioară arta gratuită.

---

1) Ibid., pag. 1083.
2) *History as a system*, in *Philosophy and history, essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pag. 303.
3) Ibid., pag. 312.
4) *Meditaciones del Quijote*, in *Obras*, cit., pag. 7.

Aceeaşi este poziţia lui faţă de sensul desvoltării filosofiei moderne: critica îndreptată împotriva lui Kant — în mai sus citatele *Reflecţii* cu prilejul unui centenar — este totodată o critică a filosofiei moderne întru cât aceasta se concentrează în jurul problemei cunoaşterii. Definind spiritul modern prin „defensiva lui intelectuală", Ortega îl caracterizează drept spirit burghez: problema cunoaşterii pusă în centrul meditaţiei filosofice moderne dovedeşte neîncrederea şi prudenţa acestui spirit; tipul omului modern este burghezul[1]). Impotriva acestui tip se constitue poziţia lui Ortega, care înscrie, drept figură reprezentativă a umanităţii, pe sportivul epocii contemporane, pe cel care iubeşte munca pură de orice finalitate transcendentă, lipsită aşa dar de conştiinţa constrângerii ca şi de aceea a obligaţiei morale. Desrobind vieaţa de orice finalitate exterioară ei şi luând artei sensul absolutului, — prin afirmaţia că adevăratul înţelegător al artei este cel care nu vede în ea mai mult decât un joc —, desumanizând astfel arta, Ortega înalţă un imn vieţii.

Reluând aşa dar cele două linii pe care le-am deosebit pentru definirea mişcării culturale a Spaniei contemporane, întâlnim în gândirea lui Unamuno problema culturii naţionale, a orientării şi destinelor ei, şi regăsim la Ortega aceeaşi problemă încadrată însă deplin problemei culturii contemporane în întregimea ei. Caracterul tragic al concepţiei lui Unamuno este depăşit în gândirea neîncetat afirmativă a lui Ortega; dincolo de îndoiala perpetuă care izvorăşte dintr'o iubire a vieţii, pe care neîncetat raţiunea o arată în vremelnicia şi marginile ei, întâlnim această încrezătoare limitare a existenţei la aceste singure margini omeneşti: în cuprinsul lor, vieaţa în deplina ei actualitate este valoarea supremă şi criteriul adevărului. Aceeaşi iubire a concretului şi a individualului uneşte cele două gândiri; actualitatea plină a existenţei şi definirea ei ca esenţială existenţă umană apar drept puncte în jurul cărora se precizează atât concepţia pătrunsă de sensul tragic al vieţii cât şi concepţia care, închizându-i voit marginile, strânge în această singură actualitate şi în acest plin prezent esenţa şi rostul existenţei umane.

---

1) *Reflexiones de centenario*, în *Obras*, cit., pag. 860.

NEOTOMISMUL

Neotomismul francez

I. Originea.

Tradiţia filosofiei scolastice n'a dispărut niciodată din Franţa, fiind legată de existenţa catolicismului însuşi. Gradul de împărtăşire de către laici şi chiar de spiritele reflexive ale bisericei a variat însă cu epocile.

Se poate afirma totuşi, că până la marea revoluţie franceză, catolicismul şi cu el filosofia scolastică, n'a suferit nici atacuri prea violente din afară, nici serioase disensiuni în sânul său. Turburările lăuntrice aduse de cartezianism, au fost potolite prin respingerea filosofiei lui Malebranche, iar filosofia nouă a enciclopediştilor lovea catolicismul din afară, el însuşi fiind unitar şi sigur. Avea apoi catolicismul autoritatea unei instituţii de stat cu toate mijloacele de apărare, căci, cum zice Weill, „Franţa vechiului regim a fost un stat confesional" [1]), devenind laic abia cu revoluţia din 1789. Căci dacă revoluţia a fost o reacţiune împotriva tuturor curentelor şi stărilor anterioare, ea a fost mai ales o reacţiune împotriva catolicismului [2]). Poziţia aceasta privilegiată, ca instituţie de stat, a dispensat catolicismul să-şi construiască o doctrină fixă şi definitivă. Augustinismul lui Bossuet, putea exista alături de tomismul iezuitic, fără a impune precizări din partea scaunului papal.

Abia în secolul 19, prin bula Aeterni Patris din 1879, papa Leon al XIII-lea decretează filosofia lui Toma din Aquino ca doctrină oficială a bisericei catolice.

---

1) *G. Weill:* Histoire du l'idée laïque en France au XIX-e siècle. Paris, Alcan 1925, p. 1.

2) *G. Saitta:* Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX, Bari, Laterza, 1912, pp 77-78.

Care sunt împrejurările ce au condus biserica la adoptarea unei filosofii oficiale, şi de ce dintre filosofiile medievale a fost aleasă aceea a „doctorului angelic”? Vom răspunde pe scurt la aceste două întrebări, făcând o succintă trecere în revistă a evenimentelor istorice.

După vremelnica suspendare a catolicismului în Franţa, în timpul revoluţiei, — când a fost înlocuit cu Cultul raţiunei şi când teroarea deslănţuită împotriva clericilor era aşa de mare încât însuşi arhiepiscopul Parisului, Gabel, a fost nevoit să se lepede de credinţă în 1793, — şi după tot aşa de vremelnica reînflorire a bisericei în timpul restauraţiei [1]), a urmat revoluţiei din 1848 un şir de reforme în organizarea lăuntrică a statelor europene, din care biserica a suferit considerabile pierderi materiale. Aşa, prin concordatele încheiate între diferitele state şi scaunul papal, puterile şefului catolic asupra vieţii religioase au fost cu mult restrânse, secularizările i-au luat întinse terenuri, ba mai mult, domeniile trecând asupra principilor, aceştia au devenit summus pontifex pe pământurile lor, şi biserica ajunse subordonată puterii temporale, rupându-se corpul universal al catolicismului [2]).

Din toate părţile catolicismul este lovit: se desfiinţează privilegiile clerului — zeciuiala —, se suprimă mănăstiri, căsătoriile şi şcoala ies de sub jurisdicţia bisericei, se expulzează iezuiţii, iar în Belgia şi Olanda învăţământul religios este viu atacat, ori chiar se suprimă, în şcolile statului.

Dacă adăogăm la acestea ocuparea statului pontifical de Garibaldi şi anexarea lui la Regatul Italiei, avem un tablou suficient pentru a înţelege imensile deficite materiale cu care se încheia biserica romană, în urma a opt decenii de naţionalism şi democraţie. Dar acestea nu erau totul. Biserica

1) Din Universitatea Imperială creată de Napoleon a dispărut repede spiritul filosofiei lui Condillac şi filosofia religioasă câştigă teren datorită unor alese spirite ca J. de Maistre, De Bonald şi Lammenais. Cu aceştia se denunţă pentru întâia oară principiile revoluţiei franceze, marcându-se astfel atitudinea bisericei în faţa noului curent politico-social, constantă în linii generale până azi. Mai târziu aceeaşi filosofie religioasă va fi reprezentată mai cald şi mai consecvent prin Ollé-Laprune, care în „La Certitude morale" conchidea că orice filosofie profundă se rezolvă în creştinism. (Boutroux: Nouvelles études d'historie de la philosophie 176-179).

După Napoleon conducerile reacţionare ale lui Ludovic al XVIII şi Carol X-lea, vor să readucă şi religia „la buna şi vechea stare" (Klimke: Institutiones Historiae Philosophiae. Roma 1923. vol. II, p. 293) sporindu-se ordinele, congregaţiile şi rolul clerului. Tomismul propriu zis a fost militat în acest timp de figuri şterse ca Burier, Rosset, A. Sauré.

2) *I. Marx:* Manuale di Storia ecclesiastica — trad. italiană de G. B. Pagurei. Firenze 1913, p. 623.

suferea încă o sumă de atacuri provenite în bună parte din chiar tendinţele ei de a-şi păstra vechiul loc. Lupta dintre clericalişti — cei ce doriau tocmai să unească biserica cu statul — şi anticlericalişti — cei ce combăteau această unire şi pretenţiile absolutiste ale papei — în Franţa, a fost unul din evenimentele din care nu numai biserica a ieşit înfrântă, dar timp de un secol, a fost ţinta a numeroase atacuri, uneori extrem de violente şi de un mare ecou în public[1]).

Când în 1848 se instalează a doua republică, conservatismul extremist al lui Dupanloup şi Montalembert duc la ruperea dintre catolicism, pe de o parte, şi republicani şi democraţi, de alta. Impotriva catolicismului se angajează însuşi Renan prin revista „Liberté de pensée", iar apoi Taine, care, cu fină ironie, catalogase de „clasici" pe filosofii spiritualişti din prima jumătate a secolului XIX-lea. Littré, pela 1860, răspândise deja pozitivismul lui Comte încât ştiinţismul era în floare. Critica biblică, începută în Germania cu Strauss, apare şi în Franţa. Catolicismul susţinut de Impărat şi oficialităţi nu renunţă la niciuna din prerogativele sale. Deaceea Papa şi Biserica erau zilnic în coloanele ziarelor[2]). Se poate spune, cu Weill „că chestiunea romană a dominat, după 1860, politica internă a Franţei"[3]).

In 1864, când intervine Syllabus-ul, prin care Papa condamnă erorile filosofiei moderne şi tendinţele politico-sociale ale vremii, catolicii liberali se separă de catolicism[4]).

Concomitent cu furtuna ridicată de spiritul liberal împotriva sa, catolicismul însuşi este teatrul unor frământări cum n'a cunoscut din timpul reformei. In Franţa, încă din a treia decadă, cu De Bonald, apare tradiţionalismul, care se continuă

1) In 1843, are loc astfel o violentă luptă între partidul catolic francez — care voia să domine vieaţa universitară — şi Universitate, luptă care angajează pe Ed. Quinet şi Michelet împotriva Bisericei. Michelet afirma atunci că Revoluţia e o reacţie târzie a justiţiei contra guvernamântului favoarei şi a religiei graţiei (Weill, ibid. 93) iar Ed. Quinet în 1845, după ce constatase că revoluţia a făcut din Biserică un duşman al statului care se bucura în 1815 de invazia în Franţa şi de înfrângere, se întreabă: „Qu' est-ce donc que ce prodige d'une Eglise qui se dit nationale et qui toujours se glorifie de ce qui nous dèsespère et se dèsespère de ce qui nous glorifie? Si nous perrissons, elle s'élève; si nous nous élevons, elle perit" (Weill, ibid. 96).

Dată fiind celebritatea lui Michelet şi Quinet, se înţelege răsunetul pe care l-au avut scrierile şi discursurile lor.

2) Printre aceste ziare erau: „L'opinion nationale", „Libre pensée", „Pensée nouvelle", iar dintre reviste cităm: „Morale indépendente" unde scria filosoful de mare prestigiu Charles Renouvier.

3) *Weill*, ibid., p. 179

4) Ibid., p. 212

apoi cu Lammenais şi Lacordaire. Pentru această mişcare, diferitele probleme de ordin filosofic şi religios nu se pun şi nu se rezolvă raţional ci, având un fond adânc sceptic, se apelează la simţul comun. limbaj şi istorie. Vorbind de Lacordaire, Saitta zice că opera sa constitue „campania cea mai formidabilă pe care gândirea eclesiastică a putut-o contrapune domeniului Raţiunei" [1]).

Tendinţele inovatoare, care se desprindeau însă din paginele unui Lacordaire şi ale altor simpatizanţi ai catolicismului, ce doreau o conciliere între „stările moderne şi catolicism" au fost condamnate de Papă prin enciclica „Mirari vos" [2]).

In Germania, după 1830, în urma turburărilor cauzate de critica biblică, începută cu Strauss şi continuată de tânăra şcoală hegeliană din Tübingen, catolicii se împart în curialişti şi episcopali, ultimii reprezentând influenţele protestante. Din ultima direcţie apare Hermes, a cărui influenţă a fost atât de puternică încât a divizat clerul în două partide. Turburările au durat multă vreme după condamnarea ereziei hermesiene de către Papă în 1835, o sumă de episcopi fiind partizani ai lui Hermes [3]).

Pe temeiuri raţionale şi negând la fel. valoarea scolasticei, A. Günther extindea competenţa raţiunii în domeniul rezervat revelaţiei, conducând la un mare număr de teze eronate, care au produs o imensă perturbare în catolicismul german chiar după condamnarea din 1851 [4]).

Mişcarea aceasta hermesiană, potolită în Germania, găseşte exponent de o mare proporţie în Italia, în persoana lui Rosmini, mult timp acceptat de scaunul papal.

Nu numai în Italia dar şi în Belgia şi în Franţa înfloreşte ontologismul de natură opusă tomismului, cu evidentă aderenţă la Platon şi Malebranche. Acest curent pretindea că adevărul se poate cunoaşte imediat prin contemplarea în Dumnezeu a ideilor eterne. Socotind scolastica sterilă, ontologismul e unul dintre curentele care au determinat prin reacţiunea stârnită în sânul oficialităţii eclesiastice revenirea la tomism.

Antireligiozitatea liberalismului creia Bisericei o poziţie

1) *Saitta*, ibid., p. 99.
2) Ibid., p. 101.
3) Ibid., p. 117 şi urm. şi Marx op. cit. p. 654.
4) *Saitta*, ibid., p. 132 şi Marx p. 655.

critică în Stat iar tendinţele spiritelor religioase făceau să răsară o sumă de direcţii, care pulverizau unitatea credinţei ecumenice de odinioară. Dela apariţia lui Luther corpul catolicismului nu mai fusese sguduit aşa de violent.

O măsură energică, menită să restabilească prestigiul şi unitatea Bisericei în timp şi să precizeze doctrina catolică — aşa cum se făcuse şi în sinodul dela Trident în 1545 —, devenea tot mai necesară.

Raţionalismul, căruia ştiinţele îi dăduseră o splendidă confirmare prin uimitoarele progrese realizate în toate direcţiunile, reducea revelaţia şi dogma la probleme ale căror deslegări reveneau raţiunii. Nu era vorba prin urmare să se afirme numai primatul revelaţiei, dar să se opue o filosofie de proporţii mari, o filosofie construită în spiritul Bisericei. Indreptarea tot mai hotărîtă către Evul-mediu se face gradat, dela enciclica *„Qui pluribus"* în 1846, prin *„Mirari vos"* a lui Grigore al XII-lea, *„Syllabus"* şi *„Quanta cura"* din 1874 a lui Pius IX-lea şi până la definitiva consacrare a tomismului, în 1879 [1]).

Atitudinea categorică a Bisericii în faţa modernismului se evidenţiază în Syllabus. Papa numeşte o comisie de cardinali şi teologi, care să studieze erorile născocite de secolul XIX-lea. De aci a rezultat Syllabusul, acel catalog de optzeci de propoziţii, enumerând erorile secolului, adăogată la enciclica „Quanta cura" din 8 Decembrie 1864. Papa chiamă astfel în faţa tribunalului său spiritul modern, societatea modernă cu „monstruoasele ei opinii" şi tendinţele anticreştine ce bântuesc „tristisimae nostrae aetatis" şi le condamnă [2]).

Enciclica constată într'un limbaj plin de indignare slăbirea strălucitei civilizaţii catolice medievale, odată cu apariţia reformei. Chiar în prima linie a Syllabus-ului sunt citate ca erori: panteismul, naturalismul, raţionalismul absolut, urmând apoi erori privitoare la organizarea societăţii, la cler, stat, etc.. Ultima erezie pe care Syllabus-ul o condamnă este aceea exprimată în cuvintele: „Papa poate şi trebue să se împace şi să cadă la învoială cu progresul, liberalismul şi civilizaţia modernă". Aici stă, în esenţă, atitudinea filosofiei catolice de mai târziu. Antimodernismul şi antipanteismul fi-

1) *Saitta*, ibid., p. 202.
2) *Marx*, ibid., p. 655 şi *Seignobos:* Histoire politique de L'Europe contemporaine ed. 7, p. 998.

losofiei neoscolastice de azi își au origina în Syllabus. Fixarea idealului filosofic în doctrina lui Toma din Aquino se face câțiva ani mai târziu prin enciclica „Aeterni patris", din 1879. Atât trebuința de a stabili un modus vivendi cu rațiunea, cât și organizarea politică nouă din care autoritatea Papei a scăzut, îl conduc pe Leon XIII-lea spre Toma din Aquino, care definise odinioară raporturile credinței cu rațiunea și ale bisericei cu autoritatea temporală. Or, tendințele politice ale Papei apar mai clar în Conciliul dela Vatican, în care se decretează infailibilitatea sa și unde se prescrie îngrădirea dogmaticei în cadrul principiilor tomiste.

In Italia, dealtcum, înainte de aceasta, acțiunea organului iezuitic „Civiltà cattolica" își sprijinea lupta împotriva democrației și pleda pentru teza omnipotenței autorității bisericești în gândire și în viață, pe Toma din Aquino [1]). Vigoarea articolelor unui Taparelli sau Liberatore era rezemată pe autoritatea „doctorului angelic" [2]). In lupta împotriva lui Rosmini, la fel, Liberatore și ceilalți, pentru a pune în contrast mai isbitor pe acesta cu ortodoxia catolică, se refereau la Aquinat. Rosmini este condamnat de Leon XIII-lea în 1875, dupăce în 1854 fusese declarat în acord cu catolicismul [3]).

In timpul luptei dintre Civiltà și ontologia augustinistă, Sanseverino se evidențiază drept căpetenie a tomiștilor iar opera sa, apărută în 1862 „Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata", în care tomismul este temeiul combaterii filosofiei noui, capătă aprobarea Papei [4]).

In sfârșit, Academia Sf. Toma din Bologna — 1875 — și numeroasele „instituții filosofice", manuale de filosofie tomistă de întinsă circulație, au răspândit doctrina lui Toma din Aquino înainte de a deveni filosofie oficială. La universitatea din Louvain s'a înființat catedra de filosofie tomistă, apoi un institut de filosofie tomistă în fruntea căruia se găsea D. Mercier.

Pius IX-lea întrebase mai înainte pe cardinali despre oportunitatea unui conciliu ecumenic, dar aceștia făcuseră rezerve, deși recunoscură că e necesar pentru o clară expunere a doctrinei catolice.

---

1) Revenirea la studiile scolastice are loc tot în Italia datorită Iezuiților, care veniseră aci în mare număr după isgonirea lor din Spania, 1767.
2) *Saitta*, ibio., p. 220 și urm.
3) Ibid., p. 239
4) Ibid., p. 246

Papa caracteriza epoca de pe la 1866 „timpuri triste şi grele"[1]).

Leon XII-lea reuşeşte prin Conciliul dela Vatican — 1879 — să aducă o clarificare şi în acelaş timp să fie declarat infailibil în virtutea unei asistenţe divine particulare[2]).

„Aeterni Patris" a fost tot acum plăsmuită şi în 4 August publicată. Dupăce arată că filosofia serveşte teologiei şi ştiinţei întrucât ea prepară spiritele şcolarilor la acceptarea revelaţiei şi-i dă înfăţişarea de ştiinţă, Pontiful limitează puterile filosofiei, legată de raţiunea umană imperfectă, şi cere ca filosofia să refuze orice idee potrivnică sigurului adevăr revelat — contra certem veritatem revelatam —. Aceasta nu înseamnă că filosofia abdică dela „nativa dignitate sua", căci între graniţele ei păstrează libertate deplină.

Mai mult, imperfectă în cercetarea adevărurilor profunde, ea se încoronează cu adevărurile credinţei şi astfel filosofia se înobilează şi se întăreşte şi-şi sporeşte puterile, protejându-se împotriva erorilor.

O asemenea filosofie însă nu trebue inventată: ea există. Din înţelepciunile împrăştiate prin atâtea rătăciri ale celor vechi, Evul-mediu a extras ceeace era bun şi a creeat doctrine de greutate.

Intre doctorii scolastici s'a distins Sf. Toma, care, concentrând diferite doctrine, le-a adâncit şi, asociind raţiunea şi credinţa, a dat o adevărată comoară Bisericei: filosofia sa.

După „Aeterni Patris", Toma din Aquino e declarat superior protestantului Kant şi, mai mult, tuturor filosofilor moderni. Il recomandă deaceea patron al ştiinţelor şi îl introduce în şcoli[3]).

Intreaga educaţie a lui Leon XIII-lea îl indica pentru rolul acesta şi spre atitudinea tomistă. Fusese crescut în atmosfera tomistă, ca elev al iezuiţilor, care, încă dela conciliul dela Trident, când Biserica s'a îndreptat spre filosofia peripatetică, au pus în serviciul operei contra reformei şi „ardoarea zelului lor pontifical şi precizia disciplinei lor", cum spune un filosof francez de actualitate, Brunschvicg[4]).

1) Cardinale Giuseppe Hergenröther: Storia Universale della chiesa, trad. ital. de P. E. Rosa. Firenze, 1911, vol. VIII, p. 600 şi urm.

2) Ibid., p. 613.

3) Mai târziu, cu ocazia împlinirei a 600 ani dela canonizarea sa, în 1923, Pius XI, în bula „Studiorum ducem", îndeamnă pe savanţii catolici să-l ia de dascăl şi conducător: „Ite ad Tomam".

4) Descartes — Rieder, 1937, p. 8. — După restauraţia din 1814, Papa a reîntărit ordinul. Ei au început să se desvolte repede, influenţa lor cres-

Mişcarea modernistă nu s'a oprit odată cu publicarea Syllabus-ului şi n'a dispărut cu „Aeterni Patris". Dimpotrivă, în secolul XX-lea, ea are străluciţi reprezentanţi mai ales în Franţa.

Impotriva acestui curent, Papa Pius IX-lea dă în Iulie 1907 un nou „Syllabus", cuprinzând şaizeci şi cinci de erori, pe care le condamnă (Decretul Lamentabili), iar în Septembrie acelaş an, bula *„Pascendi dominici gregis"* hotărăşte imediata excomunicare a „oricui ar îndrăsni să ia apărarea vreuneia din opiniunile condamnate"[1]). După câţiva ani — în 1910 — institue chiar jurământul antimodernist de care era condiţionată orice numire în funcţiunile eclesiastice şi ordonă susţinerea tezelor tomiste. Acţiunei antimoderniste i-au căzut astfel victime, prin condamnările „Sf. Oficiu", o sumă de teologi de marcă din Viena (prof. Ehrhard), Würtzburg (Schell), englezul Tyrell şi Loisy.

Se poate spune deaceea, cu Seignobos, că în prima decadă a sec. XX-lea, Papa Pius X-lea a fost angajat continuu în lupta împotriva modernismului şi în impunerea Sf. Toma[2]).

Sforţările succesive ale lui Leon XIII-lea şi ale lui Pius IX-lea aveau să fie încoronate cu succes de neprevăzut. Incă din capul locului, dela „Aeterni Patris" prin „Pascendi..." şi până azi, ele aveau să fie însoţite de o conjonctură filosofică, din care neotomismul îşi va trage partea sa de folos.

Secolul XIX-lea sfârşeşte într'un scepticism ce concentra parcă toate decepţiile şi eşecurile unui secol în care inteligenţa a fost divinizată. Era epoca lui Renan, din care absolutul fusese isgonit. Poate nimeni nu a caracterizat mai bine această epocă „fără aripi" decât Renan, expresia ei cea mai fidelă: „Marele progres al gândirii moderne a fost de a substitui categoria devenirii, categoriei existenţei, concepţia relativului concepţiei absolutului, mişcarea imobilităţii. Altădată totul era considerat ca fiind, acum totul e considerat pe cale de devenire"[3]).

---

când asupra Papilor — ca în cazul lui Pius IX-lea. Iar în conciliul dela Vatican, din 1870, ei reuşesc chiar să impue infailibilitatea Papei împotriva unui mare număr de episcopi germani, francezi şi austriaci. Bechs, generalul ordinului, se numea „Papa cel negru" pentru influenţa lui. (Cf. Eusebie Papovici: Istoria Bisericei Creştine, vol. III, p. 161 şi urm.)

1) *Seignobos:* Histoire politique de l'Europe contemporaine, ed. 7, p. 1020.

2) *Seignobos*, ibid., p. 1019.

3) apud H. Massis „Jugements" I, p. 69.

Nu e de mirare că tineretul, în deobşte entuziast şi dornic de certitudini, nu se simţia bine în ambianţa în care trona Renan şi A. France. „Tinerii din secolul XX-lea, cu greu îşi vor face o idee despre starea noastră de insurecţie, de totală abnegaţie. Un cuvânt numai o va putea exprima rezumativ: era vorba pentru noi să spunem „nu" la orice. Cuvântul scepticism nu-i deajuns pentru a califica acest amestec de lipsă de curiozitate „frondeuse" cu delirul cercetării. Un „la ce bun?" preciza situaţia universală a persoanelor, a lucrurilor şi ideilor. Era neantul însuşi simţit şi trăit"[1]) zice unul din catolicii de mai târziu, crescut în această atmosferă, Ch. Maurras.

Nici măcar speculaţiile oamenilor de ştiinţă pozitivă nu erau mai încurajatoare decât istorismul la care condusese umanistica renaniană. Acum apare într'adevăr curentul idealismului critic şi epistemologic, a cărui sforţare era în fond de a „elibera omul modern de toate lanţurile exterioare"[2]), reprezentat de un Cournot. Tannery, Milhaud...

Dacă la aceste împrejurări adăugăm adânca nemulţumire pe care practica democratică din Franţa a produs-o în unele spirite, tendinţele unui individualism care nu mai voia nicio limită, am schiţat frământările şi trăsăturile unei societăţi, căreia catolicismul îi aducea o sumă de remedii.

Individualismului democratic, catolicismul îi opunea ordinea şi ierarhia, mai ales prin ramura „Acţiunei franceze", scepticismului şi istorismului relativist îi opunea valoarea unei filosofii milenare, care, bazată pe raţiunea eternă, era o filosofie „perennis"; iar în locul agnosticismului idealist, aducea realismul tomist.

Neotomismul, ca mişcare filosofică, tinzând la explicarea fenomenelor şi a lumii în general, prin filosofia lui Toma din Aquino, apare într'un moment social şi psihologic favorabil. El trece deaceea peste graniţele în care stă separată lumea teologilor şi clerului şi transformă catolicismul dintr'o religie, într'o filosofie. Imprejurările devin cu mult mai favorabile când bergsonismul începe să decadă. Singura mare metafizică franceză din veacul al XX-lea estompându-se, setea de metafizică se canalizează, din ce în ce mai mult, în neotomism.

Putem conchide aşa dar că filosofia catolică tomistă de

1) Ch. Maurras, ap. Massis. l. c. 173

2) *Benrubi*. Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Paris, Alcan 1932, vol. I, p. 292

astăzi îşi datorează existenţa tot pe atât spiritului anti-religios şi anti-metafizic dominant în secolul trecut, cât şi zelului filosofic al unor teologi cari în tendinţa lor de a apăra biserica, se alimentau din isvoare extra-catolice. Această filosofie religioasă dinainte de Aeterni Patris avea o periculoasă predilecţie pentru intuiţie, sentiment, iraţionalitate, iar când întrebuinţa raţiunea o ridica până în sanctuarul revelaţiei, după cum o critică istoricul filosofiei creştine, din această epocă, Kleutgen [1]).

Noua filosofie catolică de după instaurarea tomismului ca doctrină oficială, prin enciclica Aeterni Patris, nu-i nici ea unitară: diferitele şcoli catolice dau doctrinei „doctorului angelic" interpretări sensibil deosebite, sufăr influenţe variate ori îşi propun scopuri cari le separă.

Astfel, adoptând clasificarea pe care o face R. P. Erich Przywara în studiul citat puţin mai sus, filosofia neoscolastică ar prezenta trei direcţii mai însemnate.

Una e direcţia dominicană, care accentuează, din doctrina „aquinatului", asupra criticei obiective a cunoaşterii, pentru a opune mai hotărît catolicismul protestantismului ce are profunde afinităţi cu augustinismul. Această şcoală a „tomismului pur", se mulţumeşte cu o recugetare mai mult pasivă a doctrinei tomiste, socotită ca un sistem definitiv şi absolut, ca o filosofie supra-tempus. Aici aparţin institutele catolice dominicane, cum este de exemplu Colegiul Angelic din Roma, Universitatea din Freiburg, etc.

O a doua direcţie — după Przywara — îşi propune o lărgire a problematicei tomiste şi o înţelegere istorică a acestei filosofii. Din această direcţie s'au remarcat prin studiile lor istorice Ehrle, Hertling, Bäumker, Grabmann ş. a.

In sfrâşit un al treilea curent, creator (die Neuscholastik eigenen produktiven Philosophierens), care se subdivide la rându-i în două ramuri: pe una din ele o numeşte „metafizica creştină", pe alta „neotomism".

Metafizica creştină e o filosofie apologetică. Ea se interesează de acele probleme filosofice cari privesc teologia mai îndeaproape, cum sunt obiectivitatea adevărului, existenţa lumii externe, libertatea voinţei, nemurirea sufletului, existenţa şi natura divinităţii şi urmăreşte în acelaş timp să acorde so-

1) *Erich Przywara :* Die Problematik der Neuscholastik in Kant-Studien, Bd XXXIII, Heft 1/2 1928, pag. 75

luţiile teologiei cu datele ştiinţelor pozitive. E direcţia numită încă de Przywara şi molinistă, pentrucă se fundează pe ideia cunoaşterii concretului ca act fundamental al gândirii.

Dar spiritul concesiv pe care îl manifestă faţă de ştiinţă, şi importanţa pe care i-o arată această ramură molinistă, dispare în a doua decadă a sec. al XX-lea, sub influenţa filosofiei bergsoniene.

Intr'adevăr, în calea tomismului stătea, ca un sfinx, Kant, prin aceea că decretase metafizica imposibilă. Bergson însă, atribuind ştiinţei un caracter utilitar, învesteşte intuiţia cu puterea de a sesiza realitatea şi deschide astfel drum metafizicei. Tomismul francez foloseşte impasul în care a fost pusă ştiinţa, şi dispoziţia metafizică a momentului: rolul filosofiei este desigur de a ajunge la miezul noumenal al realităţii — la esenţe — dar nu prin intuiţia infraraţională bergsoniană ci prin prioritatea *intelectului universal* asupra celui *individual*, după filosofia tomistă [1]).

Neotomismul e această direcţie nouă a filosofiei neoscolastice şi e specific francez. El se deosebeşte nu numai de neoscolostica din celelalte ţări dar şi de filosofia catolică din Franţa, reprezentată de gânditori modernişti ca Loisy sau Ed. Le Roy, cari, fără a renunţa la religia catolică, o aşează pe un piedestal filosofic modern.

Trebue să menţionăm dealtcum că împrejurările politico-sociale din secolul nostru, şi mai ales cele postbelice, prin nesiguranţa ce o inspirau, au produs o vie nelinişte în multe spirite, iar neîncrederea în cultura modernă a fost, la rându-i, o consecinţă firească a marelui răsboi. In aceste condiţiuni nu-i de mirare că mişcarea teologică s'a amplificat şi că un număr de spirite libere s'au îndreptat spre catolicism. Sgomotoasele convertiri, a unui Péguy odinioară, a lui Cocteau mai de curând — pentru a nu cita decât cazuri mai cunoscute din Franţa — literatura celui dintâiu şi a lui P. Claudel, ştiinţa lui Gonseth şi scrieri ca ale lui G. Truc sau H.

1) Este dreaptă observaţia lui Przywara (Articolul citat pag. 87) că neotomismul francez nu este întemeiat pe o suficientă critică a cunoaşterii, dar socotim mai puţin justificată părerea aceluiaş autor că în opera unor neotomişti ca Garrigou-Lagrange sau Sertillanges s'ar putea constata o influenţă a lui Bergson (ibid. pag. 80). Natura concepută dinamic de un Sertillanges şi de un G.-Lagrange nu-i un argument convingător. „Forma" aristotelico-tomistă implică devenirea prin însuşi faptul că ea trebue să fie realizată de materie. Dinamismul naturii e în spiritul ortodox al tomismului şi nu trebue văzut aici o influenţă a lui Bergson.

Massis, sunt tot atâtea dovezi ale inchietudinii şi oboselii contimporane cât şi triumfuri ale neotomismului.

Debutând ca mişcare teologică, tomismul s'a constituit în o „şcoală" sistematic organizată, care-şi difuzează doctrina prin numeroase personalităţi din diferite domenii culturale, prin numeroase publicaţii — reviste [1]), dicţionare şi studii, şi prin numeroase universităţi.

II. — Filosofi neotomişti.

Din mişcarea actuală a neotomismului francez vom desprinde patru figuri mai caracteristice de care ne vom ocupa.

1. Jaques Maritain, cel mai popular şi mai fecund dintre filosofii neotomişti, a scris în aproape toate problemele care se pun filosofiei de astăzi. Spirit viguros dar subtil, el pune în scrierile sale un stil colorat şi energic de polemist, şi ardoarea caracteristică neofitului.

J. Maritain e de origine protestant şi în tinereţea universitară a suferit influenţa filosofiei bergsoniene, cum singur mărturiseşte [2]). Leon Bloi l-a convertit apoi la catolicism [3]). Astfel gândirea sub vraja căreia stase i se revelase în o lumină nouă: Bergson îi apare ca un admirator al „misticismului judeo-alexandrin", iar bergsonismul ca un pericol, întrucât prin seducţia ce o exercită asupra mulţimii, ameninţă de a se difuza în această conştiinţă comună, de a deveni stabil „în spiritul public sub forma de deprindere de gândire fixată în limbaj" [4]).

J. Maritain scrie acum „lucrarea cea mai intransigentă din punct de vedere catolic şi tomist" — cum o caracterizează Benrubi — împotriva lui Bergson, nu însă şi cea mai violentă.

Indreptat în primul rând împotriva bergsonismului, studiul lui J. Maritain urmăreşte în acelaş timp să dovedească incompatibilitatea radicală dintre această filosofie şi doctrina catolică, având astfel un al doilea scop, respingerea încercărei lui Ed. Le Roy de a le fuziona. „Trebue să fii ori cu totul orbit ori pe de-a întregul sofist — zice Maritain —

---

1) Dintre cele mai însemnate notăm: „La Revue Thomiste", „Revue de Philosophie" şi „Revue Néo-Scolastique".

2) Antimoderne — La Revue des jeunes — Paris 1922, Avant-Propos, pag. 13.

3) *I. Benrubi:* Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France — Alcan 1933, pag. 939 nota.

4) La Philosophie Bergsonienne — M. Rivière, Paris 1914, p. 4 şi 6,

pentru a pretinde că principiile bergsonismului, principiile E-voluţiei creatoare rămânând aceleaşi, doctrina bergsoniană va putea vreodată să se acorde cu credinţa catolică" [1]).

In sfârşit, în al treilea loc, distingând un bergsonism de intenţie şi un altul de fapt, J. Maritain vrea să demonstreze că intenţiile bune ale lui Bergson erau dela capăt condamnate la nereuşită, atâta timp cât a înţeles să rămână pe terenul filosofiei moderne. Filosofia modernă e organic incapabilă să conducă la salvarea inteligenţii, a existenţii lumii şi a metafizicei. In zadar Bergson a căutat „să rezolve problema cunoştinţei şi să scape tot odată de mecanicism şi de scepticismul absolut. Numai încetând de a fi modernă, filosofia va înceta de a greşi" [2]). Indreptarea filosofiei este condiţionată de revenirea la scolastică [3]).

Eroarea iniţială a filosofiei bergsoniene pare a fi în aşa numita intuiţie a duratei [4]). Stabilind ca metodă intuiţia şi ca obiect al ei durata, Bergson trece în rândul celor ce au viciat filosofia, pe Platon şi pe Aristot, „cari au stabilit ştiinţa realităţii prin inteligenţă şi idei"; şi cum metafizica aristotelică e metafizica naturală a spiritului uman, Bergson se aşează împotriva tendinţelor naturale ale inteligenţii umane [5]).

Căci durata — obiectul intuiţiei — nu-i „o substanţă, un lucru care durează" ci îşi ajunge sie însăşi, e o mişcare, fără mobil, o substanţă care constă în pura mişcare, e mişcarea însăşi [6]).

Consecinţele filosofice ale acestui mod de a privi realitatea, ca pe o pură devenire fără substrat care să devie, sunt foarte importante.

Prin teza sa Bergson distruge „principiile prime şi orice limbaj omenesc... Deacum, trebue să credem că prin însuşi faptul că un lucru este, el devine altceva, şi trebue să credem că ceeace se întâmplă, nu are cauză.

Din acest punct de vedere bergsonismul ne apare ca tentativa cea mai îndrăsneaţă de nihilism intelectual" [7]).

Intr'adevăr, spune Maritain, existenţa, realitatea aşa cum o concepe Bergson, este de fapt non-existenţă. Ce fel de

1) Ibid., p. 184.
2) Ibid., p. 430.
3) Ibid., p. 430.
4) Ibid., p. 428.
5) Ibid., pp. 29-30.
6) Ibid., pp. 27-28.
7) Ibid., p. 29.

existență mai au lucrurile, dacă substanța lor e durată, iar durata e timp? „Iată deci o substanță care nu-i un lucru,... iată un lucru care nu-i substanță. Iată un lucru care nu-i un lucru și o substanță care nu-i o substanță. Iată o existență care nu-i nimic"[1]).

Durata în acest chip nimicește și existența lucrurilor și dărâmă și principiul identității[2]).

Evident că după o asemenea concepție a realității, Dumnezeu nu mai poate fi decât un „centre de jaillissement" și în loc de a fi prin esență distinct de lume, Dumnezeu, dimpotrivă, se realizează prin continua devenire a lumii. Bergsonismul e un „panteism creator", sau altfel spus, un „panteism ateu", Dumnezeu fiind lipsit de substanțialitate[3]).

Psihologia la rându-i nu se resimte mai puțin de noua metafizică: eul fiind o devenire, este în fapt suprimat. „A spune că... „eu sunt schimbare pură fără ceva care se schimbă", însemnează a spune că nu există nici o substanță subiect al acestei schimbări, deci nici un *eu* care se schimbă... Imposibil deci... de a spune sau de a gândi *eu*. E fenomenismul absolut — și absolut neinteligibil"[4]).

Cu filosofia nouă își găsește sfârșitul și persoana umană disolvată în devenirea pură[5]).

Nici libertatea — care după unii este marca filosofiei noui, definită ca filosofie a libertății — nu este veritabilă libertate ci se reduce în fond la spontaneitate, spune J. Maritain. Fiindcă, dacă un act e liber atunci când emană dela eu, iar neliber când e produs de unele din mecanismele dela periferia eului, „orice deosebire e deci aceea dintre *spontan* și *automat*". Ori, „această libertate-spontaneitate există deja și la animale... este în elanul vieții universale,... este în orice activitate cauzală"[6]).

In critica inteligenții Bergson a fost indus în eroare de materialismul modern, care, atent numai la materia inertă, l-a făcut să creadă că însăși „metafizica naturală inteligenții umane" este caracterizată prin o incomprehensiune a vieții și a mișcării. El uită că toată antichitatea greacă și în timpul „miei de ani de glorios ev-mediu" filosofia a fost spiritua-

1) Ibid., p. 125.
2) Ibid., p. 149.
3) Ibid., pp. 32, 35, 177, 178, 424.
4) Ibid., p. 226.
5) Ibid., p. 261.
6) Ibid., p. 273.

listă[1]). „Bergson a confundat... o inteligenţă accidental mutilată şi orbită cu prea frumoasa şi foarte preţioasa inteligenţă pe care Dumnezeu a dat-o omului...”[2]).

Tratând despre critica pe care Bergson o face conceptului, J. Maritain vede aici nominalismul şi empirismul cel mai radical. Intr'adevăr, înţelegând prin concept o schemă imaginativă, o percepţie sensibilă sărăcită şi decolorată, afectată unui scop practic, Bergson nu vede nici o „diferenţă de ordin şi de natură între cunoştinţa intelectuală şi cunoştinţa sensibilă, între idee şi sensaţie sau imagine şi prin urmare toate cunoştinţele noastre se pot reduce la facultatea de a simţi şi de a imagina”[3]). „Bergsonismul confundă în mod regulat imaginaţia şi gândirea” şi deaceea, „când critică inteligenţa, se adresează în realitate imaginaţiei luată ca inteligenţă”[4]), Această confuzie ne explică de ce pentru Bergson, inteligenţa nu ne poate da decât o cunoştinţă pur practică şi verbală. In coborîrea rolului inteligenţei J. Maritain vede „cea mai monstruoasă eroare”[5]). Inteligenţa fiind înlăturată ca instrument de cunoaştere, nu mai poate fi vorba de a *gândi* realitatea ci doar de a o *simţi*. Exclusă inteligenţa, ne mai rămâne doar sensibilitatea ca singur mijloc de cunoaştere a realităţii. „Pe scurt, e vorba de a gândi cu simţurile”[6]).

J. Maritain recunoaşte că Bergson a sesizat şi răul filosofiei moderne, care e orgoliul şi perversiunea inteligenţii, şi a sesizat şi eroarea ei, care e mecanicismul şi matematismul: le-a sesizat, dar în loc să se ridice la principiu, a acordat filosofiei moderne că inteligenţa pervertită e Inteligenţa şi că existenţa fictivă a matematicienilor este Existenţa, le-a părăsit apoi pe amândouă şi le-a înlocuit pe una cu intuiţia şi pe alta cu devenirea[7]). Bergson a luat inteligenţii adevărul şi realităţii existenţa[8]). Filosofia sa, deşi intenţional este bine inspirată, — întrucât e o reacţiune împotriva filosofiei moderne— este în fapt antipodul adevăratei filosofii, aceea a Sf. Toma[9]).

Pe plan intenţional, Bergson caşi Toma de Aquino crede

1) Ibid., p. 46.
2) Ibid., p. 47.
3) Ibid., Pp. 54-55.
4) Ibid., p. 55.
5) Ibid., p. 62.
6) Ibid, p. 116-117.
7) Ibid., p. 390-391.
8) Jbid., p. 423.
9) Ibid, p. 448-449.

că tipul desăvârşit al ştiinţei este metafizica; şi pentru filosoful modern caşi pentru cel scolastic între inteligenţă şi lucrurile materiale este o oarecare conaturalitate; şi pentru unul caşi pentru celălalt cunoştinţa e un act vital de simpatie[1]). Dacă acest bergsonism de intenţie ar trece la act, el s'ar realiza în tomism[2]). Faptic însă doctrina bergsonistă e mereu „mai tare decât filosoful" şi cele două filosofii identice pe planul intenţiilor, rămân esenţial deosebite şi inconciliabile.

Antimoderne[3]), e o culegere de articole cu subiecte variate, ce conţin idei preţioase pentru clarificarea poziţiei neotomismului. Unele din aceste idei anunţă opera de mai târziu, *Trois Réformateurs*. Tomismul — spune Maritain în Avant-Propos — nu este gândirea unui secol nici a unei secte, ci o gândire universală şi durabilă, transformată în doctrină de Sf. Toma, nu ca doctrină a sa, ci „independentă de el şi comună". In această formă eà e capabilă de a-şi asimila orice adevăr: vetera novis augere. Tomismul nu se opune sistemelor moderne ca trecutul la ceeace e actual dat ci ca eternul la ceeace e simplul moment[4]). Deşi perenitatea e caracterul său propriu, tomismul nu refuză noutatea, dacă aceasta „continuă în mod veritabil ceeace e vechi şi se adaugă la substanţa câştigată"[5]). De aceea schisma inaugurată de arhaisanţii Renaşterii, de Reformă şi Descartes este de fapt o revendicare a barbariei[6]). In trei mari etape — precizează Maritain în alt loc, în articolul „Réflexions sur le temps présent" — cu Luther, Descartes şi Kant, omul se izolează de viaţa supranaturală, „se închide ca un atotputernic în propria sa imanenţă, face să se învârtă universul împrejurul creerului său, se adoră în sfârşit ca fiind autorul adevărului prin gândirea sa şi autorul legii prin voinţa sa"[7]).

Antimodernismul său e îndreptat tocmai împotriva principiilor specific moderne cari, după Maritain, se pot reduce la o dublă exigenţă, deodată imanentistă şi transcendentalistă. Imanentismul modern se traduce prin „o revendicare de independenţă a interiorului în raport cu ceeace este exterior", prin instalarea originei adevărului înăuntrul subiectului uman,

1) Ibid., p. 446-449.
2) Ibid., p. 453.
3) Ed. Revue des jeunes — Paris, 1924.
4) Ibid., pp. 15-16.
5) Ibid., p. 18.
6) Ibid., pp. 18-19.
7) Ibid., pp. 198-200

iar transcendentalismul constă în afirmarea că „nu mai există vreun dat care să ne măsoare şi să ne domine, ci fondul nostru intim transcende şi comandă orice dat". De aici „independenţa absolută a creaturei" [1]).

Imprejurările concrete în care scolastica a pierdut imperiul asupra spiritelor, şi unele din condiţiile care trebuesc realizate pentru succesul renaşterii tomiste, sunt studiate în articolul *De quelques conditions de la Renaissance Thomiste.*

J. Maritain relevează în special rolul lui Descartes care „rupe în mod iremediabil cu tradiţia umană, schimbă pe de-a'ntregul noţiunea pe care trebue să ne-o facem despre Ştiinţă, despre Gândire, despre Om, mână speculaţia spre mecanicism şi idealism..." [2]), şi subliniază că „renaşterea tomistă depinde, înainte de toate, de scolastici ei înşişi, de credinţa şi îndârjirea cu care îşi vor păstra neatinsă diferenţa lor specifică" [3]).

In articolul *Réflexions sur le Temps Présent* analizează alţi factori cari au condus la „agonia creştinătăţii" şi la ideia „aseităţi", a independenţei absolute a omului modern, faţă de lume, adevăr şi Dumnezeu, şi arată pangermanismul şi bolşevismul ca fiind realizările în concret ale pornirilor anti-creştine. „Pangermanismul e fructul monstruos dar inevitabil, al marei rupturi de echilibru din secolul XVI-lea, al separării Germaniei de creştinătate. El rezultă din desfăşurarea — lentă şi penibilă ca o demonstraţie germană, dar fatală — a egocentrismului lui Luther, Rousseau, Kant, Herder, Fichte, Hegel, politiceşte încarnat de Prusia" [4]). Cât despre bolşevism, el e o formă nouă şi mai violentă a drojdiei revoluţiei anti-creştine. „Sub un decor ideologic capabil de a mişca.,. e o sforţare inteligentă, cea mai activă pe care lumea a văzut-o până în prezent, pentru a stabili în mod practic umanitatea în ateism, instaurând în realitate cetatea fără Dumnezeu..." [5]).

Articolul *Science Moderne et la Raison* conţine apărarea tezei scolastice după care raţiunea trebue să se subordoneze credinţei. Credinţa trebue acceptată, fiindcă raţiunea poate greşi. Ea vine să completeze şi să desăvârşească raţiunea, aşa cum graţia desăvârşeşte natura [6]). Credinţa nu vrea să exercite o autoritate restrictivă asupra certitudinelor ştiin-

1) Ibid., pp. 23-24.
2) Ibid., p. 121.
3) Ibid., p. 133.
4) Ibid., pp. 200-201.
5) Ibid., pp. 211-212.
6) Ibid, p. 38.

ţifice, ci doar asupra incertitudinelor şi ipotezelor ei, deci acolo unde competenţa ştiinţifică încetează[1]).

In ultimul articol intitulat *Ernest Psichari* Maritain scrie despre acest suflet arzător de credinţă, convertit şi el la catolicism, mort în 1914.

Lucrarea unde Maritain face pe larg etiologia spiritului modern este *Trois Réformateurs: Luther — Descartes — Rousseau*[2]) scrisă într'un incisiv stil polemic. Luther, Descartes şi Rousseau, aceşti trei oameni domină lumea modernă: primul ca reformator religios, al doilea ca reformator în filosofie şi ultimul ca reformator al moralităţii[3]). Modernismul a rezultat din osmoza activităţilor lor. Lui Luther îi revine marea răspundere de a fi introdus morbul descompunerii în sânul latinităţii. Protestantismul nu-i o inspiraţie divină ci îşi scoate seva din vicisitudinele fiinţei lui Luther. „Ceeace exprimă doctrina lui Luther, înainte de toate, sunt stările interioare, aventurile spirituale şi istoria individuală a lui Luther. Neputincios a se învinge pe sine însuşi, el transformă trebuinţele sale în adevăruri teologice şi propria sa stare de fapt în lege universală a naturii umane"[4]). Această „stare de fapt" a fiinţei lui Luther, J. Maritain o precizează, caracterizându-l ca pe un „evocator vehement al marilor forţe vagi care dormitează în inima creaturii carnale" şi ca un om „în întregime şi sistematic dominat de facultăţile sale afective şi apetitive"[5]).

„Lutheranismul nu-i un sistem elaborat de Luther; e revărsarea individualităţii lui Luther"[6]).

Ceeace surprinde în fizionomia lui Luther, zice Maritain, este egocentrismul care nu înseamnă egoism pur şi simplu ci un egoism metafizic. „Eul lui Luther devine în mod practic centrul de gravitaţie al tuturor lucrurilor şi înainte de toate în ordinea spirituală", iar eul lui Luther este „fondul incomunicabil al individului uman"[7]). De aici şi semnificaţia subtitlului acestui studiu: „Luther sau întronarea eului". „Reforma, zice el mai departe, a deslănţuit eul uman în ordinea spirituală şi religioasă, după cum Renaşterea a deslănţuit eul uman în ordinea activităţilor naturale şi sensibile"[8]).

1) Ibid., p. 46.
2) Plon — Paris. 1927
3) Ibid.. p. 4.
4) Ibid.. p. 5.
5) Ibid.. p. 5, 39.
6) Ibid.. p. 21.
7) Ibid.. p. 19.
8) Ibid.. p. 19.

Prin această exaltare a eului, Luther a disolvat biserica, substituindu-i individul şi a lovit întreaga civilizaţie medievală, bazată pe ordine şi raţiune[1]).

Luptând împotriva scolasticei şi a raţiunei, Luther — „acest creştin putred" — a şters dintr'odată opera de o mie de ani a filosofiei medievale şi liberând omul de gândirea logică şi lăsându-l pradă misticei eului şi voinţei, a deschis porţile germanismului în cetatea înfloritoare a latinităţii[2]). „Ţinând ca imposibil ca o operă a omului să fie şi o operă a lui Dumnezeu, el pune principiul unui desfrânat materialism"[3]).

In Luther, Maritain vede concretizat spiritul german şi responsabilitatea de care îl învinovăţeşte se adresează indirect germanismului.

Cu Descartes îşi face apariţia o altă eroare care a avut incalculabile urmări în lumea modernă. El aşează anume omul în absolutul ideilor sale — conforme cu realitatea numai pentrucă Dumnezeu nu ne poate înşela — şi aceste idei, existente în spirit înainte de orice contact cu obiectul, dau inteligenţei omeneşti o totală independenţă faţă de lucruri. Omul e după Descartes, o încarnare angelică, zice Maritain. Lumea obiectivă îşi are similara în spiritul omului, care poate gândi închis în această dublură, deoarece ideile sunt tablourile fidele ale realităţii.

Această eroare capitală a lui Descartes, va fi apoi decretată ca singura filosofie posibilă de Kant şi idealiştii ulteriori. Aversiunea lui J. Maritain pentru idealism e atât de puternică încât nu ezită a scoate pe Descartes din sânul spiritualităţii franceze, aşezându-se în o poziţie singulară faţă de ceilalţi neotomişti cari nu au curajul de a merge atât de departe faţă de cea mai mare glorie filosofică a culturii franceze[4]). „Ştiu bine, spune el, că triumful cartezianismului în Franţa a însemnat prima crăpătură a casei noastre, după aceea puţin relevată, şi bătută de toate vânturile Europei, Mult mai mult totodată decât ideologia secolului al optsprezecelea, contaminată în întregime de influenţe mai întâiu engleze, apoi germane, cartezianismul este după chipul, nu al spiritului fran-

1) Ibid., p. 10, 44 şi 48 nota b.
2) Ibid., p. 49-50.
3) Ibid., p. 69
4) A se compara bunăoară cu părerile exprimate de *Massis* în „Défence de l'Occident".

cez, mă voi păzi de a emite o astfel de nerozie, ci după chipul unor deformări tipice împotriva cărora avem să ne păzim..."[1]). Ceeace Descartes a văzut în gândirea omenească, a fost independenţa faţă de lucruri, caracterul înăscut al cunoştinţelor sale şi modul ei intuitiv de a proceda. Ca şi la îngeri, ideile, pentru Descartes, vin dela Dumnezeu, nu dela lucruri[2]), de unde independenţa faţă de lumea externă[3]). In al doilea rând, refuzând silogismul, Descartes gândeşte „văzând dintr'odată" principiul şi legătura lui cu consecinţa — *intuiţia* — după cum îngerii nu raţionează prin *succesio*, ci „văd consecinţele... imediat în principiu"[4]), prin salturi intuitive.

Dar dacă ideile sunt infuzate în spirit ca o lumină, prin o „revelaţie naturală"[5]), atunci ştiinţa începe a nu se mai măsura pe obiect, iar inteligenţa umană devine ea modelatoarea realităţii şi „legislatoare în materie speculativă"[6]). „Cu această teorie a ideilor-tablouri, pretenţiile la independenţa faţă de lucruri ale raţiunei carteziene ajung la capătul lor: gândirea o rupe cu existenţa"[7]). „După cum reforma lutherană este marele păcat german,... reforma carteziană este în istoria gândirii moderne marele păcat francez"[8]).

Rousseau este şi el în alt chip, părintele lumii moderne. Noutăţile sale, care au pătruns adânc în public tocmai pentrucă porniseră în numele creştinismului, converg cu ideile celor doi predecesori — Luther şi Descartes — pentru a distruge civilizaţia creştină.

Rousseau „a făcut pe planul moralităţii naturale o operă de acelaş gen cu aceea a lui Luther în planul evanghelic". Luther s'a adresat înaltelor ţinuturi ale graţiei, Rousseau explorează dimpotrivă „fondul sensibil şi animal al fiinţei umane"[9]). „Trebue să fii tu însuţi" pretindea Rousseau, dar aceasta înseamnă după felul în care el a practicat-o, demisia dela personalitate, disoluţia omului însuşi[10]). Romantismul îi

1) Ibid., p. 124.
2) Ibid., p. 90.
3) Ibid., p. 78.
4) Ibid., p. 85.
5) Ibid., p. 68.
6) Ibid., p. 109.
7) Ibid., p. 112.
8) Ibid., p. 123.
9) Ibid., p. 134.
10) Ibid., p. 140-141.

datorează mult. Dar dela el a rămas până azi „delectarea mistică în lucruri cari nu-s Dumnezeu", cum e „gustul spiritual al fructului cunoaşterii răului", atracţiunea către regiunile întunecoase ale sufletului şi dispreţul pentru adevărurile raţiunei [1]).

„*Théonas* ou les Entretiens d'un Sage et de deux Philosophes sur diverses matières inégalement actuelles" [2]), cuprinde o serie de dialoguri, asemănătoare celor platonice, asupra unor probleme ca: Libertatea inteligenţii, Teoria supraomului, Umanismul creştin, Matematizarea timpului, Mitul progresului ş. a., în care Maritain polemizează în special cu idealismul modern, cu antiintelectualismul şi Einstein, şi apără „philosophia perennis".

Aşa bunăoară, plecând dela concepţia aristotelică a timpului, şi anume că, acolo unde e materie, este mişcare şi unde e mişcare, este timp ca succesiune a părţilor mişcării, Maritain demonstrează că simultaneitatea rămâne cu înţelesul pe care i-l acordă simţul comun. Simultaneitatea, zice el, nu depinde de măsură şi distanţă. „A fi sau a nu fi e ceva absolut" şi deci şi simultaneitatea poate fi ceva absolut [3]).

Referitor la teoria timpului einsteinian, Maritain conchide printr'o reducere la absurd: Dacă e adevărat ceeace spune Einstein că pentru un călător cu viteza luminii n'ar mai fi deplasare în timp, n'ar mai fi timp, înseamnă că pentru lumina însăşi n'ar fi timp. Ori un lucru care n'are timp, nu are nici înainte, nici după, nu are, cu alte cuvinte, mişcare. Lumina ar trebui să fie prin urmare imobilă, deşi are cea mai mare viteză ipotetică! [4]).

Această consecinţă absurdă este firească atunci când ai părăsit făgaşul natural al inteligenţii. „Noi nu suntem legaţi de trecutul ca atare, de ceeace e trecut, ci de substanţa eternă elaborată de trecut, de ceeace nu trece". Inteligenţa nu îmbătrâneşte: intellectus supra tempus [5]). Numai o filosofie inferioară putinţelor inteligenţii trece cu timpul, fiindcă sufere legea materiei. Tomismul însă se bazează pe evidenţele simţului comun şi desvoltă metafizica implicată în el. Aceste adevăruri prime, naturale, există, în mod indiscutabil, căci altfel n'ar mai fi nici un adevăr, dat fiind că adevărurile demonstra-

---

1) **Ibid., p. 164, 166.**
2) **Nouvelle Librairie Naţionale, Paris, ed. II, 1925,**
3) **Théones, p. 102.**
4) **Ibid., p. 109.**
5) **Ibid., p. 62-63.**

bile nu sunt adevăruri decât prin principiile indemonstrabile în care se rezolvă la sfârşit[1])

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre[2]) e tot o culegere de articole. Scopul lor este să deschidă câteva perspective spre viaţa proprie a inteligenţii şi spre critica cunoaşterii, după doctrina aristotelică — tomistă, cum spune autorul în Avant-Propos, ca să prepare drumul pentru metafizica existenţii.

In toate articolele, fie că tratează „despre adevăr", despre „viaţa proprie a inteligenţii şi eroarea idealistă", despre M. Blondel şi în sfârşit despre Pascal sau fizica einsteiniană, Maritain apără cu vigoare tezele tomiste privitoare la existenţă şi cunoaştere, şi critică sever idealismul, intuiţionismul şi pragmatismul, conchizând el însuşi în direcţia unui intelectualism universalist. Multe din ideile din această carte se găsesc în scrierile anterioare şi în special în „Trois Réformateurs". Aşa de exemplu reluând istoria idealismului, Maritain arată că Descartes, prin „ineismul" său face ca ştiinţa să nu mai depindă de lucruri, ci ea să le impue exigenţele ei şi să nu mai recunoască decât ceeace e matematic sigur. Kant nu face decât un pas mai departe, dar un pas cu funeste urmări. Tăgăduind garanţia divină a conformităţii ideilor cu realitatea, aceasta devine pur şi simplu un fabricat al inteligenţii. In jurul inteligenţii de acum se va învârti întreaga lume. Descartes făcuse din om un înger, Kant îl transformă chiar în Dumnezeu. „Cu ineismul cartezian, ştiinţa umană, concepută după modelul ştiinţei angelice, înceta să depindă propriu vorbind de lucruri, pentru a nu mai depinde decât de Dumnezeu... Dar cu Kant ea termină prin a se elibera de obiect: obiectul este ea însăşi care îl face, el primeşte constituţia lui dela legile spiritului nostru şi dela puterea sa de sinteză a priori, inteligenţa noastră este măsura a ceeace cunoaştem... Iat-o devenită ca Dumnezeu, ea nu are nevoe de nimic altceva decât de sine..." Cu Kant se ajunge la „divina aseitate"[3]). Legătura dintre inteligenţă şi realitate e ruptă. Deposedată de obiectul său propriu, inteligenţa va fi părăsită

---

1) Ibid., p. 68.

2) ed. Nouvelle Librairie Naţionale, Paris, ed. II 1926. — Ştim că există o traducere română a acestei lucrări, făcută de Pr. Prof. C. Iordăchescu, dela Facultatea de Teologie din Chişinău. In lipsa traducerii, ne folosim de lucrarea originală.

3) Ibid., p. 301, 302.

şi în căutarea absolutului se va îndrepta către alte mijloace cum e voinţa — voinţa tot kantiană, din Critica raţiunii practice — şi sentimentul lui Rousseau, pentru a sfârşi în antiintelectualismul lui Bergson sau pragmatismul nietzschean cu care inteligenţa se eliberează de ultima opresiune: adevărul[1]).

Deaceea, zice Maritain: „Revoluţia kantiană a fost o catastrofă istorică pentru civilizaţia occidentală. Ceeace constatăm la sfârşit este abdicarea spiritului"[2]).

Cu idealismul s'a năruit nu numai o civilizaţie glorioasă, dar şi logica omenească şi-a pierdut temeiurile ei fundamentale. Intr'adevăr, dacă facultatea noastră de cunoaştere nu sesizează decât propriile ei modificări, atunci judecata nu operează decât cu aceste modificări şi — nemai putând fi vorba de vreo conformitate cu realitatea — orice aserţiune va fi egal de valabilă, chiar dacă ele se vor contrazice. „Dacă inteligenţa nu vine în atingere decât cu ea însăşi şi reprezentările ei, trebue să respingem principiul identităţii"[3]).

In orice punct ar rodi, fructele idealismului sunt aceleaşi. Consecinţele absurde la care duce teoria relativităţii, în ajustările ei la realitate, îşi au originea tot în felul de a gândi al autorului ei, fel de a gândi care „este în întregime dominat, dacă nu de sistemul kantian, cel puţin de principiile spirituale şi marile prejudecăţi ale idealismului transcendental"[4]). Bazat pe ontologia tomistă, Maritain îi obiectează lui Einstein că nu distinge ceeace este un lucru măsurat intrinsec şi ceeace este acest lucru prin raport la unităţile alese de noi"[5]). Explicaţiile relativiste, legitime ca simboluri ştiinţifice, sunt absurde când tind să devină expresie filosofică a realităţii. Acesta e rezultatul supremaţiei de trei secole a matematicii; raţiunea pierde gustul existenţii şi savanţii bunul simţ. „Defends ta raison contre tes savants"[6]), încheie Maritain.

Dealtcum el vede în cultura contimporană semnele unei reîntoarceri la tomism. Neoclasicismul din artă, antidemocratismul lui Sorel şi Maurras, realismul unui Perry şi Santayana, revenirea la logica şi biologia aristotelică prin Husserl şi Driesch, discreditul mecanicismului şi căutarea absolutului

1) Ibid., p. 37.
2) Ibid., p. 36.
3) Ibid., p. 44.
4) Ibid., p. 203.
5) Ibid., p. 251.
6) Ibid., p. 260.

în bergsonism, pe scurt: reîntoarcerea la real și la absolut pe căile inteligenții, pentru primatul spiritului" [1]).

In *De la Philosophie Chretienne* [2]), Maritain publică o conferință ținută la Universitatea din Louvain și două anexe despre „natura apologeticei" și despre „filosofia morală". Cum problema filosofiei creștine a fost desbătută mult în ultimul timp, dăm ideile din această conferință, deși ele se pot găsi aproape în întregimea lor, în lucrarea didactică a aceluiaș autor „Elements de Philosophie" [3]).

Filosofia se deosebește de teologie, spune Maritain, prin obiectul ei care e *natura*, planul existenții naturale, accesibilă facultăților raționale ale spiritului. Caracterul rațional și natural îi sunt esențiale filosofiei. Intrucât e filosofie, filosofia nu poate fi creștină.

Coborînd însă dela esență la condițiile concrete, constatăm că în fapt nici un om nu filosofează numai cu rațiunea. Un asemenea filosof e o „Hypostasierung" al filosofiei [4]), căci omul filosofează și cu inima. Pe planul faptic se face prin urmare joncțiunea între filosofie și noțiunea de creștin sau ne-creștin. „Creștinul crede că grația schimbă starea omului, ridicându-i natura la ordinea supranaturală" [5]), și acordându-i inteligenții umane un nou regim. Aporturile acestui regim sunt noțiuni cari aparțin totodată și domeniului teologiei: creația, natura completată cu supranatura, noțiunea de Dumnezeu ș. a. Numai că aceste idei, primite prin revelație, filosofia le sesizează după ordinea ei [6]). Propriu filosofiei creștine e faptul că ea nu refuză datele revelației ci le strânge cu o „recunoștință disperată". Filosofia rămâne autonomă — cu principii și legi separate — credința o conduce și o întărește subiectiv [7]). Teologia nu face filosofia inutilă, căci ea — teologia — nu răspunde bazată pe argumente raționale, ci *ex causa prima*, pe révelație [8]). Ba chiar, filosofia la rându-i poate servi teologiei, pentru ca aceasta să-și stabilească concluziuni, și în acest caz e *ancilla* și nu *serva*, nu-i sclavă, ci secretar de stat... [9]).

1) Ibid., p. 316-317,
2) ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1933,
3) ed. Téqui.
4) De la philosopbie Cbretienne, p. 35.
5) Ibid., p. 38.
6) Ibid,, p. 41.
7) Ibid., p, 54.
8) Ibid., p, 64.
9) Ibid., p. 65,

Depăşind cu mult proporţiile lucrării „Reflexions sur l'intelligence" studiul mai nou al lui Maritain intitulat *Les degrés du savoir*[1]), aprofundează în mod sistematic problema cunoaşterii, vrând să fie temelia epistemologică a realismului tomist şi să se opue în chip autoritar idealismului filosofic şi naturalismului ştienţist. Ea se înseriază în ordinea studiilor apărute mai înainte, ale lui Garrigou-Lagrange, L. Noël, şi J. de Tonquédec.

Maritain constată că idealismul modern reduce universul cunoştinţei la o anumită ordine de cunoştinţe, şi că construeşte numai pe această ordine întreaga filosofie a cunoaşterii, ceeace conduce la un monism noetic care suprimă bogăţia şi diversitatea vieţii spiritului; realismul ontologic la rându-i păcătueşte şi el, căci atent la lumea lucrurilor externe trece cu vederea problemele proprii spiritului. Pentru a remedia erorile în care au căzut aceste sisteme opuse, Maritain recurge la tomism, care după el, are privilegiul de a salva şi valoarea obiectivă a cunoaşterii şi de a fi în acelaş timp şi o veritabilă „filosofie a spiritului"[2]). El afirmă că activitatea spiritului nu se poate restrânge la o mişcare şi o pură libertate, etalată pe un singur plan de intelecţie, cum face idealismul contimporan şi, ca să arate aceasta, întreprinde o analiză a structurii spiritului în care distinge o ierarhie de zone pe care spiritul le-a traversat în căutarea realului, începând cu experienţa fizică şi până la contemplaţia mistică spre care năzueşte orice om. Maritain denunţă „incompatibilitatea de dispoziţie"[3]), pe care renaşterea a creat-o între ştiinţă şi filosofie şi pledează pentru revenirea la idealul antic şi medieval, când ştiinţa nu era considerată ca azi, numai întrucât e experimentală, ci era orientată de metafizică, „scientia rectrix"[4]), propunând doctrina realismului critic, aşa cum numeşte el epistemologia tomistă.

După doctrina tomistă, Maritain distinge *obiectul* de *lucru*. Obiectul e semnul formal în care spiritul sesizează lucrurile exterioare, sau lucrul în natura lui universală şi necesară; lucrul e concretizarea individuală a obiectului. Pe când lucrurile au existenţă extramentală, metalogică, totalitatea lor constituind lumea, obiectele sunt scoase prin abstracţiune din lucruri, de

1) Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir. Ed. Desclée De Brouwer. Paris 1932.
2) Ibid., Prefaţa, pag. VII—VIII.
3) Ibid., Prefaţa, pag. XI.
4) Ibid., pag. 82.

către spirit, care actualizează astfel ceeace se găsea în lucruri in potentia. Obiectul reprezintă ceeace e inteligibil în lucruri, substanţa şi intimitatea lor ontologică, sau cu termenul scolastic *esenţa*[1]).

In raport cu aceste doua concepte Maritain stabileşte o ierarhie a ştiinţelor după gradul lor de abstracţie. Pe primul plan, cel mai apropiat de concret, stau ştiinţele fizico-naturale, al căror obiect nu poate fi conceput fără materie; în al doilea rând vin ştiinţele matematice care operează cu obiecte ce nu pot exista fără materie, dar pot fi concepute ca neconcretizate în materie (o elipsă de ex.), şi în sfârşit metafizica, ştiinţa care nu reţine din lucruri decât existenţa ca atare „îmbibată" în ele şi legile ei: obiecte de gândire cari pot fi concepute şi pot şi exista fără materie — ca Dumnezeu — sau există în orice lucru ca substanţa, calitatea, actul, puterea, etc.[2]).

Fiecare din aceste ştiinţe îşi are universul ei: ştiinţele fizico-matematece privesc universul sensibil, realizat în existenţa empirică sau „realul sensibil"; universul matematicei e acela al cantităţii, sau universul, preter-realului", iar metafizicei îi revine universul existenţii ca atare, desbrăcat de concretizările materiale, sau universul „trans-sensibil"[3]). Deşi universul ştiinţelor fizico-naturale este realul sensibil, totuși, datorită lui Galileu şi Descartes cu care aceste ştiinţe au devenit *formal* matematece (rămânând materialmente fizice), ele nu se mai interesează de existenţă şi cauze reale, ca în antichitate, ci de relaţiile cantitative[4]). Matematismul ştiinţelor experimentale a condus fizica modernă la creiarea de universuri geometrizate fundate adesea pe entităţi cauzale fictive, mulţumindu-se cu simboluri matematece[5]). Dată fiind indiferenţa matematicianului pentru ontologie, universul fizico-matematic cuprinde şi lucruri reale dar şi existenţe pur raţionale specific matematece, încât universul fizicei moderne a devenit inimaginabil. Fizicianul înţelege natura nu în ea ci prin simboluri şi mituri; el a renunţat la discriminarea fizicului şi a geometricului caşi la căutarea cauzelor considerate în ele, ceeace este incontestabil un progres, cu condiţia de a nu încerca nici o interpretare ontologică a acestei fizici[6]). Căci această descoperire, a lui

1) Ibid., pp. 169, 236—239, 253—254.
2) Ibid., pp. 73—74
3) Ibid., pp. 267—268.
4) Ibid., pp. 124—125.
5) Ibid., pp. 89—90.
6) Ibid., pp, 285. 321—322, 335, 337.

Galileu şi Descartes, admirabilă din punct de vedere epistemologic, „a schimbat faţa lumii şi a dat naştere... la o teribilă neînţelegere care a învrăjbit pentru trei secole ştiinţa modernă şi philosophia perennis. Ea a stârnit mari erori metafizice, în măsura în care s'a crezut că ea aducea o adevărată filosofie a naturii [1]).

Substructura filosofică a omului nu-i satisfăcută cu explicaţia ştiinţifică a naturii, caută o ştiinţă pe un alt plan noetic, o ştiinţă care actualizând misterioasa inteligibilitate a lucrurilor să ajungă la realitatea ontologică. Această ştiinţă e filosofia.

Maritain distinge în sânul filosofiei două ştiinţe: filosofia naturii şi metafizica. Metafizica e cea mai înaltă înţelepciune la care se poate ridica raţiunea umană; ca ştiinţă ea cunoaşte prin cauzele prime şi raţiunile de a fi supreme, întreaga existenţă. Filosofia naturii e o înţelepciune sub un anumit raport, întrucât ea judecă sub unghiul metafizicei existenţa circumscrisă numai la natura materială [2]). Ea nu aspiră să cunoască condiţiile empirice, ca ştiinţele fizico-naturale, ci esenţa lucrurilor şi raţiunile ontologice. Problemele ei sunt acele pe care le pune ştiinţa — continuul, numărul, cantitatea, mişcarea, etc. — numai că ea le tratează în perspectiva ontologică. Aşa fiind filosofia naturii completează ştiinţele fizico-naturale având amândouă acelaş obiect material, natura sensibilă, deosebindu-se între ele prin punctul de vedere, prin obiectul formal [3]).

Metafizica pleacă dela fapte, se orientează şi ea în sensibil, dar nu pentru a rămâne în el, ci pentru a se urca la inteligibil, la esenţe, cari constituesc fapte mai imediate şi mai incontestabile decât stăpânesc celelalte ştiinţe [4]).

Metafizica n'are nici o relaţie cu ordinea empirică: universul ştiinţei e unul şi al filosofiei e altul; ele sunt esenţial deosebite. Deaceea filosofia modernă a comis o profundă eroare când şi-a aşezat drept temelie cunoştinţa fizico-matematică, lipsită de suflet ontologic. „Pentru noi, zice Maritain, noi ştim că explicaţia fizico-matematică nu poate intra în continuitate cu explicaţia filosofică... La dreptul vorbind universul fizico-matematec constitue o lume închisă, în care geometrismul, în care ma-

1) Ibid., pag. 83.
2) Ibid., pp. 92—93.
3) Ibid., pp. 343—346, 351.
4) Ibid., pag. 113.

tematismul aduce o pseudo-ontologie, substitut al filosofiei naturale şi al metafizicei... Filosoful va explica modul în care se construeşte acest univers al fizicianului... Dar el va suprapune acestui univers un univers diferit"[1]).

In această ordine de idei, Maritain observă că panmatematismul idealist al lui Brunschvicg, ignoră tocmai diferenţa de plan între cele două universuri. Anticii au greşit când au subordonat cunoştinţa naturii ştiinţei ontologice, azi total separate, iar modernii au făcut greşeala simetrică de a nu admite altă ştiinţă a naturii decât ştiinţa empiriologică, aşa cum afirmau pozitiviştii. Acum însă, e comisă aceeaşi eroare, în chiar numele metafizicei, de filosofi cari neluând în considerare decât cunoştinţa empirio-metrică, vor să găsească în matematecă şi fizico-matematecă tipul unic al întregei activităţi raţionale. Asistăm la o reîntoarcere la vechiul monism epistemologic, proclamat de astă dată tocmai în favoarea matematicei. cea mai distanţată, dintre ştiinţe, de real[2]).

Deosebirea radicală, pe care Maritain o stabileşte, între universul empirio-metric al ştiinţelor naturii şi universul esenţelor ontologice, al metafizicei, îi serveşte şi ca să scoată un argument în favoarea neo-tomismului. Căci dacă obiectul metafizicei consistă în fapte cu totul generale şi în esenţe, ce nu pot fi obiecte de experienţă vulgară, înseamnă că falsitatea unei filosofii nu poate fi dovedită în mod ştiinţific sau, cu alte cuvinte, că filosofia nu-i solidară cu o anumită ştiinţă. Filosofia aristotelică poate fi perfect valabilă azi, fără să ceară valabilitatea fizicei lui Aristot. „Tot edificiul ştiinţei experimentale al celor vechi a putut să se dărâme, această imensă ruină a putut să apară spiritelor grăbite ca ruina a tot ceeace anticii gândiseră, în realitate metafizica lor şi filosofia naturii, în principiile lor esenţiale, aşa cum se pot degaja din sinteza tomistă, n'au fost mai atinse decât este alterat sufletul spiritual atunci când corpul se descompune"[3]). Aristotelismul, ca metafizică, poate deci coexista cu orice cadru ştiinţific, şi poate să-şi revendice valoarea, cu toate că ştiinţa actuală stă la antipodul celei antice.

---

1) Ibid., pp. 378—379

2) Ibid., pp. 394—396. „On pourrait montrer qu'il en devait logiquement être ainsi pour un nominalisme intelectualiste, qui s'efforce de masquer par l'extrême idéalisme le résidu de sensualisme que le refus de reconnaître à l'intelligence un pouvoir original de percevoir des natures ou essences intelligibles... laisse inévitablement au fond de la pensée". p. 396 n.

3) Ibid., pag. 119,

Pentru a evidenţia mai bine deosebirea atitudinelor psihice în diversele trepte de cunoaştere, şi natura proprie a diferitelor ştiinţe, Maritain stabileşte următoarele tipuri de cunoaştere: 1) o cunoaştere *perinoetică* superficială, care se reduce la sesizarea comportării „esenţelor" dar nu pătrunde în natura lor. In cunoaşterea perinoetică rămânem la anumite semne care nu ne revelează nimic din raţiunile comportării esenţelor, rămânem la materie, nu trecem la miezul ontologic[1]); 2) o intelecţie *dianoetică* prin care ajungem până la esenţe, datorită caracterelor semnificative, explicative (de ex. din caracterul de raţional, al omului, deducem faptul că e fiinţă care poate vorbi, râde, etc.)[2]); 3) metafizica însă procedează prin o cunoaştere specială. Orientându-se în sensibil ea se ridică în transsensibil, în transcendent, luând acest termen în înţeles scolastic de realitate care nu poate fi sesizată într'un anumit gen, pentrucă se află pretutindeni, ca existenţa[3]). Metafizica aspiră la ceeace dă realitate realului văzut, la conţinutul inteligibil primordial al lumii. Desprinzându-se de lucrurile vizibile ea cercetează raţiunile ultime, prima cauză, ajungând la Dumnezeu. Cum ajungem la cunoaşterea acestor realităţi supreme? Prin o intelecţie de al treilea grad, intelecţia *ananoetică*, analogică, servindu-ne de universul cunoscut dianoetic. Universul transsensibil al metafizicei se reflectă în lumea creată ca într'o oglindă şi spiritul nostru neputându-l atinge direct, trebue să se mulţumească cu interpretarea imaginelor care-i stau la dispoziţie. Din perfecţiunile existenţei putem întrevedea perfecţiunile divine, acestea rămânând totdeauna deasupra cunoaşterii pe care o avem despre ele. Metafizica ar fi astfel arta de a descifra invizibilul în vizibil, nu fiindcă invizibilul este în sine neinteligibil ci fiindcă e disproporţionat cu inteligenţa omenească. „Ochii noştri de pasări de noapte nu pot să discearnă nimic în această lumină prea pură decât prin interpunerea lucrurilor obscure din lumea aceasta"[4]). Obiectul ultim al metafizicei este divinitatea. Trebuind însă, ca orice cunoaştere raţională, să procedeze prin noţiuni, în mod catafatic, metafizicei îi este rezervată o cunoştinţă limitată prin chiar disproporţiile dintre inteligenţa noastră şi infinitatea divină. Oricum, obiectul ei fiind universal şi

1) Ibid., pp. 408, 409, 435.
2) Ibid., pag. 408.
3) Ibid., pp. 415—416.
4) Ibid., pag. 434.

judecând totul prin principiile prime, ea este o înţelepciune, ce e drept, de gradul cel mai inferior [1]).

Pentru cunoaşterea apropiată a lui Dumnezeu, e nevoe de o dispoziţie specială a sufletului, e nevoe de credinţă, prin care divinitatea însăşi, prin libera ei generozitate, orientează pe om spre a o cunoaşte mai bine [2]). Credinţa ajutând lumina raţiunii, în acest mod, constitue o cunoaştere supraraţională şi dă putinţă omului să ajungă la înţelepciuni de un grad superior celei metafizice. Astfel e înţelepciunea teologică sau ştiinţa misterelor revelate, care are de obiect pe Dumnezeu întrucât e mister [3]). Maritain se opreşte îndelung asupra celei mai înalte forme de înţelepciune, de al treilea ordin, care e *teologia* mistică sau apofatică. Această înţelepciune constă nu numai în a-l cunoaşte pe Dumnezeu, dar în a-l cunoaşte după un mod el însuşi supranatural şi supraunan, ceeace nu e posibil decât prin o grefare a naturii divine, a unui „semen Dei" sanctificator, în spiritul uman. Prin mijlocul instalării lui Dumnezeu în spiritul omenesc, acesta poate trăi lucrurile divine, în o uniune efectivă cu fiinţa supremă [4]).

După ce a analizat astfel diferitele grade de cunoaştere raţionale şi supraraţionale, Maritain arată că sufletul omenesc nu este satisfăcut atâta timp cât nu utilizează decât un grad, el fiind împins de o pornire instinctivă către uniunea mistică cu divinitatea [5]). Legea generală că inferiorul tinde la superior explică la rându-i de ce metafizica deşteaptă dorinţa unei cunoaşteri superioare [6]). Spiritul uman, spune Maritain, ni se revelează ca un tot solidar, care numai formal procedează discontinuu, căci nu cunoaşte liniştea decât când a atins cea mai înaltă treaptă de cunoaştere. Virtuţile cari perfecţionează inteligenţa stau ca nişte lumini ierarhizate şi solidare, cele inferioare fiind fortificate de cele superioare [7]). Deşi deosebite, diferitele trepte de cunoaştere sunt unite subjacent prin aspiraţia către uniunea mistică. Intre diferitele universuri create de raţiunea noastră, apoi, domneşte aceeaşi armonie cu ordinea graţiei, care nu merge paralel cu natura şi raţiunea, ci le atrage

1) Ibid., pag. 490.
2) Ibid., pag. 479.
3) Ibid., pag. 493.
4) Ibid., pp. 476, 502 şi urm.
5) Ibid., pag. 529.
6) Ibid. pag. 562.
7) Ibid., pag, 567.

acolo unde natura însăşi aspiră să fie[1]). Aceasta este construcţia epistemologică pe care Maritain o opune materialismului ştienţist — subordonând natura unui univers invizibil — şi idealismului contimporan — distingând întreaga serie de activităţi spirituale expuse.

Maritain afirmă că filosofia tomistă fiind realistă şi garantând valoarea cunoştinţei, implicată de ştiinţe, este cea mai indicată filosofie care să servească de cadru metafizic ştiinţei actuale[2]).

2. Garrigou-Lagrange, profesor la Colegiul Angelic din Roma, ocupă în mişcarea neotomistă un loc special. Mai întâiu, fără a se extinde asupra numeroaselor probleme ale filosofiei de astăzi, ca Maritain de exemplu, Garrigou-Lagrange, ca filosof, s'a consacrat dovedirii temeiniciei logicei aristotelice şi a principiilor gândirii umane şi este prin aceasta singurul dintre neotomişti care a încercat să construiască un sistem de teoria cunoştinţii pe baze tomiste, pus la adăpost de filosofiile mai noui, ca idealismul şi intuiţionismul. Sforţările sale au căutat să apere valoarea ontologică a cunoaşterii noastre naturale, să apere cu alte cuvinte simţul comun, pe realismul căruia se sprijină metafizica aristotelico-tomistă. In al doilea rând ca scriitor, G.-Lagrange, consecvent cu preocupările sale logico-epistemologice, prezintă o claritate de gândire şi o puritate de stil, care fac din el un scriitor clasic. Lucrarea sa de filosofie, care singură ne interesează, este intitulată: *Le sens commun. La Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*[3]).

G. - Lagrange, înainte de a arăta principiile implicate în simţul comun, combate teoriile care îi neagă valoarea epistemologică. Aşa, pentru Bergson şi discipolul său Ed. Le Roy, simţul comun nu are decât un rol utilitar. Idealul către care cunoaşterea pură trebue să tindă — după Le Roy — este percepţia primitivă, „percepţia indistinctă a copilului de leagăn" [4]), care percepe realitatea ca un continuu sensibil, nu îmbucătăţită în obiecte separate, ca simţul comun. Acest continuu sensibil în care apare realitatea pentru copilul de leagăn este imaginea justă a lumii: în el, simţul comun introduce o îmbucătăţire, contureazӑ lucruri distincte, disloacă materia şi

1) Ibid., pag. 695—696.
2) Ibid., pag. 131,
3) Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1922.
4) Ibid., p. 63.

speculând asupra lor, crează entități verbale[1]). In acest fel, zice G.-Lagrange, Le Roy acceptă nominalismul absolut, iar idealismul său constă în aceea că reduce realul la imagine, dar această reducere este tocmai negarea ideei, astfel că acest idealism sensualist sau nominalist este rudă foarte apropiată cu ceeace spiritualismul superior a numit totdeauna materialism" [2]).

Văzând în toate principiile și noțiunile simțului comun, — cum sunt bunăoară, substanță, cauză, raport, etc. — numai rezultatul îmbucătățirii utilitare a continuului sensibil, Ed. Le Roy își însușește sensualismul cel mai radical. Pentru el, cași pentru Bergson, conceptul e un reziduu mai sărac decât imaginele concrete,... e doar o imagine mijlocie[3]).

Nominalismul lui Bergson și Le Roy duce direct la negarea conștiinței cu care ei dotează cea mai înaltă manifestare a elanului vital, și deci la o contrazicere internă a filosofiilor lor. Căci pentruca să cunoști, după acești filosofi, trebue să te confunzi în vârtejul sensațiilor, în torentul vieții animale și vegetative, să te pierzi în inconștiență și să dispari în lucruri" [4]).

Idealismul kantian, și el la fel, duce la absurd, la negarea cunoștinței. „In sistemul său nu mai există, la dreptul vorbind, obiect cunoscut, nu mai cunoaștem decât *idei*, nu cunoaștem cauzalitatea reală ci numai ideea de cauză ca și când ideea... ar fi *termenul* și nu *mijlocul* în mod esențial relativ la ceeace este reprezentat" [5]). Și aceasta din cauză că inteligența a fost privată de relația ei esențială cu existența.

Ontologismul platonic la rându-i, afirmă că esența lucrurilor nu rezidă în ele — ca'n tomism — ci în o lume inteligibilă. Ce mai poate rămâne din o realitate căreia i-ai retras ceeace o constitue și-i dă viață? Ontologismul suprimă pur și simplu realitatea, duce la *acosmism*[6]).

Spiritul omenesc, pentru a nu cădea în absurdul cu care încheie teoriile enumerate — spune G. - Lagrange —, nu are altă posibilitate decât să accepte principiile și noțiunile prime legate de existență, de realitate, principii și noțiuni ce sunt infuzate în însăși structura rațiunii, și cari formează obiectul simțului comun. G. - Lagrange nu admite principiile simțului

1) Ibid., p. 31 și urm.
2) Ibid., pag. 42.
3) Ibid., pp. 43—44.
4) Ibid., pag. 63.
5) Ibid.. pag. 73.
6) Ibid. pag. 76.

comun ca adevăruri fundamentale, ca'n şcoala scoţiană a lui T. Reid, ci caută o justificare a simţului comun prin doctrina *evidenţei obiective* sau *a existenţei evidente* [1]).

Cunoştinţa fiind cunoştinţă a ceva, trebue să fie determinată prin acest cèva şi trebue să ajungă la el, altcum nemaiputând fi cunoştinţă. In acest caz principiul contradicţiei pierde caracterul de principiu formal şi capătă realitate obiectivă. Dacă nu admitem că principiul contradicţiei e real, atunci admitem, implicit, că realul poate fi contradictoriu în fond, iar în acest caz nimic nu ne mai asigură că ceeace e real, este într'adevăr real, că ceeace există, există [2]).

Adevărata deosebire dintre filosofia existenţii şi idealism stă în faptul că cel de-al doilea neagă obiectivitatea principiului contradicţiei, pe când prima o afirmă. Punctul de plecare al cunoaşterii, zice G. - Lagrange, *este existenţa,* care trebue privită ca obiectul formal al inteligenţii. Acesta este adevărul fundamental implicat în filosofia simţului comun: aristotelismul l-a acceptat şi deaceea reprezintă „quaedam perennis philosophia" [3]).

După ce demonstrează valabilitatea filosofiei simţului comun, G. - Lagrange analizează soluţiile care se găsesc în el în stare confuză, şi le interpretează tomist. Precizând în ce constă simţul comun — identificat de el cu inteligenţa naturală — care este obiectul său şi afirmaţiile sale prime, G. - Lagrange face un real serviciu filosofiei catolice tomiste, bazată în întregime pe el.

3. — Abatele A. D. Sertillanges este unul din promotorii neotomismului de astăzi, căruia i-a adus un sprijin de mare preţ prin excelentul său studiu despre Toma din Aquino: *Saint Thomas d'Aquin* [4]) caşi prin studiile sale mai mici, *La Philosophie morale de St. Thomas d'Aquin* [5]) şi *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* [6]).

Atât modul în care priveşte şi interpretează doctrina lui Toma din Aquino, — deşi uneori căldura pe care o pune în apărarea ideilor tomiste atinge oratoria — cât şi felul în care vede el putinţa de a reînvia astăzi tomismul, fac din

1) Ibid. pp. 134—135.
2) Ibid., pag. 137.
3) Ibid., pag 84.
4) Ed. Alcan-Paris 1910 (2 vol.)
5) Ed. Alcan-Paris 1922.
6) In „Bibliothèque catholique des sciences religieuses" Paris. 1928.

Sertillanges un neotomist sui generis. Istoricul filosofiei contimporane franceze — Benrubi — se întreabă pe bună dreptate: „Este Sertillanges un neotomist? Nu se poate răspunde afirmativ la această chestiune — zice el — fără a face multe rezerve" [1]). Intr'adevăr, în doctrina tomistă Sertillanges găseşte „în sinteze succesive, toate „ansamblurile" pe cari Averroes le neglijase în întregime" [2]). Tomismul este un sincretism, înţelegând prin aceasta nu o simplă reunire de idei aflate la filosofi anteriori, ci un organism viu „în care fiecare element, sub influenţa ideei directoare, se orientează şi serveşte scopurile totalităţii" [3]).

Sertillanges nu-i un adept al filosofiei moderne, neîndoios; nu are însă nici repulsia apriorică pentru tot ceeace e modern ca Maritain şi nu consideră că ar sta în spiritul lui Toma din Aquino să-i fie astăzi filosofia acceptată fără nici o retuşare şi fără nici un adaos din ceeace a produs filosofia modernă. Iată mult citata pagină referitoare la chipul cum concepe el tomismul azi şi cum i se înfăţişează această doctrină: „In scurtul spaţiu al vieţii sale aşa de prodigios plină — abia treizeci de ani — sfântul Toma şi-a trăit sistemul, în anumite părţi cel puţin, sub mai multe forme care se pot recunoaşte. Sfântul Toma al Sentinţelor, nu-i acela din Lumina Teologică. Ei isvorăsc unul din altul, dar nu sunt identici. Dacă ar fi trăit şapte secole, cu miraculoasa rodnicie a spiritului său, se poate crede că Aquinatul s'ar fi repetat fără încetare?

„El care a luat atâta dela Aristot, dela Platon, dela Averroes şi dela Avicenna, dela Albert - cel - Mare, dela toată lumea, căci gândirea este totdeauna o colaborare universală, se poate crede că ar fi trecut pe lângă un Descartes, un Leibniz, un Kant, un Spinoza, pe lângă alţi douăzeci, fără a lua nimic? A o presupune, înseamnă să-i facem cea mai cumplită ofensă... Sau idealul nostru nu este de a fi tomişti, aşa cum Sf. Toma ar fi astăzi?"

„Când el terminase aproape Summa Teologică, se susţine că voia să o ardă: ar semna el, după şapte secole, fără prelucrări şi fără adaosuri unul singur din articolele sale? Am putea paria cu toată siguranţa că le-ar începe dela capăt. Şi ar fi aceleaşi articole şi ar fi cu toate acestea altele; căci lăr-

1) *Benrubi:* Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Paris, 1933, pag. 948.
2) Saint Thomas d'Aquin, I, pag. 15.
3) Ibid., II, pag. 325.

gimea le-ar fi diferită, nutriţia reînoită şi prin urmare tot aşa şi capacitatea nutritivă" [1]).

După cum se vede, Sertillanges nu înţelege o revenire la tomismul pe care ni-l prezintă doctrina doctorului angelic, la tomismul propriu zis, ci la un tomism care ar fi asimilat întreaga gândire modernă. Evident, acest tomism crescut din hrănirea cu gândirea ulterioară, Sertillanges nu l-a construit şi nu se poate spune în ce ar consista: cu siguranţă însă că el nu ar mai fi tomismul la care s'a oprit biserica romană, ci una din variantele aşa numitului modernism.

4. — Etienne Gilson este astăzi filosoful de cel mai mare prestigiu ştiinţific, în curentul neotomist. De o vastă erudiţie istorică — prin care se aşează între cei mai de seamă istorici ai filosofiei din Franţa — şi spirit de mare putere de sinteză, Gilson, spre deosebire de Maritain care, datorită predilecţiei sale pentru paradox, e mai mult o figură populară, este socotit ca unul din filosofii de seamă ai Franţei de azi. Studiile sale istorice au determinat, cum recunoaşte Parodi [2]), un interes neaşteptat la istoricii laici, asupra filosofiei medievale, ceeace — am putea adăuga — nu au reuşit în aceeaşi măsură, studiile anterioare ale unui Haurèau, Wulf sau Picavet. Lucrările lui Gilson sunt foarte numeroase şi din citarea lor chiar, se întrevede îndrumarea preocupărilor sale dela probleme speciale de istoria filosofiei, la sinteze istorice şi filosofia culturii. In 1913 apare *Index scolastico-cartésien* [3]); în acelaş an *La liberté chez Descartes et la Théologie* [4]), urmând apoi *Le Thomisme* [5]), *Etudes de Philosophie médiévale* [6]), *La philosophie au moyen âge* [7]), *La philosophie de saint Bonaventure* [8]), *Saint Thomas d'Aquin* [9]), *René Descartes. Discours de la méthode* [10]), *Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du systéme cartesien* [11]),

1) Ibid., pag. 330.
2) La Philosophie contemporaine en France, Paris, pg. 500.
3) Paris, Alcan, 1913.
4) Paris, Alcan, 1913.
5) Paris, J. Vrin, 1921.
6) Strassbourg, 1921.
7) Paris, Payot, 1922.
8) Paris, 1924.
9) Paris, J. Gobalda, 1925.
10) Paris, Vrin, 1925.
11) Paris, 1930.

L'esprit de la philosophie médiévale [1]), *Christianisme et Philosophie* [2]), *Pour un ordre Catholique.*

Una din ideile proprii lui Gilson, ca istoric al filosofiei, este aceea afirmată încă într'una din primele sale lucrări „La liberté chez Descartes..." şi anume că Descartes nu este un inovator de proporţii revoluţionare, un filosof care să stea piatră de hotar între două epoci istorice, dintre care, cea de după el să-i poarte pecetia exclusivă şi indelebilă. După Gilson, Descartes a suferit profund influenţa filosofiei scolastice pe care o şi continuă în liniile ei mari, legând indisolubil gândirea evului mediu de cea modernă. La rându-i scolastica e continuarea fără întrerupere a gândirii antice. Ideea o reia cu amplă documentare în „Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du systéme cartésien" şi revine în mai toate celelalte lucrări; vom insista deci asupra ei, când vom vorbi de aceste lucrări, importante şi pentru alte consideraţii. In studiul său asupra filosofiei lui T. din Aquino „Le thomisme", studiu pătrunzător şi condensat, Gilson arată epoca lui Toma nu numai ca un timp de mare efervescenţă filosofică, aşa cum a fost tot evul-mediu de altcum, ci ca un moment culminant al spiritului omenesc. „Indrăsnim să afirmăm, spune el, că pentru acela care îl va considera fără idei preconcepute, secolul al XIII-lea nu va apare ca mai puţin bogat în glorii filosofice decât epocile lui Descartes şi Leibniz sau a lui Kant şi Comte. Toma din Aquino şi Duns Scot... aparţin rasei gânditorilor în adevăr demni de acest nume" [3]). Toma din Aquino este cel mai strălucit spirit al acestei epoci ca filosof şi în acelaş timp, „cel mai mare poet în limba latină al întregului ev mediu" [4]).

Precizând originalitatea Sf. Toma, Gilson spune că într'un anumit fel e debitor lui Aristot şi fericitului Augustin, dar nici într'un caz nu datorează neoplatonismului lui Plotin. Dumnezeul Sfântului Toma din Aquino este în liniile sale generale acela al sfântului Augustin, dar nu înseamnă că dacă sfântul Augustin a fost influenţat de neo-platonism, Dumnezeul sfântului Augustin să se confunde cu acela al lui Plotin. Intre platonism şi Părinţii Bisericii se interpune Iehovah. Dacă comparăm modul cum concepe neoplatonismul pe om şi cum îl

1) Paris, 1932. 2 vol.
2) Paris, 1936.
3) Le Thomisme, ed. III, 1927, p. 6.
4) Ibid., pag. 309.

înţelege Toma, va rezulta aceeaşi depărtare între Plotin şi Toma: „Dumnezeul sfântului Toma nu-i Dumnezeul lui Plotin ci Dumnezeul creştin al lui Augustin; putem adăuga că omul sfântului Toma, nu-i omul lui Plotin, ci omul lui Aristot", ceeace se vede din raporturile sufletului cu corpul şi în teoria cunoaşterii [1]).

Impotriva celor cari văd în tomism un aristotelism căruia i se adaugă Dumnezeul creştin, Gilson înfăţişează tomismul ca o doctrină în primul rând creştină. „Dacă se admite că o filosofie nu trebue să se definească prin elementele ce le împrumută, ci prin spiritul care o însufleţeşte, nu vom vedea în această doctrină nici platonism nici aristotelism, ci, înainte de toate, creştinism" [2])

Mai târziu în „La philosophie du St. Bonaventure", Gilson delimitează raporturile lui Toma cu augustinismul. Chiar dacă Dumnezeul Sf. Toma e acela al fericitului Augustin, tomismul este o filosofie numai întrucât se opune augustinismului. Nu există o filosofie augustinistă. Sf. Bonaventura, zice Gilson, „reprezentantul cel mai ilustru" al augustinismului franciscanilor [3]), „refuzând să accepte terenul comun al purei raţiuni, se exclude din comuniunea inteligenţilor simple omeneşti". Pentru el criteriul adevărului nu stă în raţiune, ci în credinţă. Or, „dacă filosofia însemnează raţiune pură, nu există filosofie bonaventuriană şi din acest punct de vedere este drept a o trata exact ca şi când n'ar exista" [4]).

In „La philosophie au moyen âge" găsim o bună parte din ideile care alcătuesc originalitatea lui Gilson ca istoric al filosofiei. Evul-mediu nu-i o perioadă închisă, fără comunicare cu gândirea care-i precede şi cu cea care-i urmează. Gândirea medievală nu ajunge la ultimele ei concluzii înăuntrul evului-mediu, fiindcă chiar din sec. al XIII-lea şi al XIV-lea se constitue definitiv atitudinea filosofică considerată că este caracteristică lumii moderne. „Ca perioadă istorică închisă evul-mediu nu există" [5]). Secolul al XIV-lea, raportat la creaţiile filosofice din secolele anterioare, apare ca o perioadă negativă, ca o perioadă în care evul-mediu se disolvă; acelaş secol însă „este eminamente pozitiv şi constructiv, când îl

1) Ibid., pag. 305.
2) Ibid., pag. 311.
3) La Philosophie au moyen âge, Paris, 1925, pag. 124.
4) La Philosophie de saint Bonaventure, pag. 462.
5) Ibid. La Philosophie au moyen âge, pp. 311, 3.

înfăţişează, dimpotrivă, din punct de vedere al filosofiei moderne"[1]). Nu există gol — spune Gilson — între filosofia greacă şi filosofia medievală, după cum nu există gol între filosofia greacă şi patristică; deşi cunoaşterea lui Aristot se completează abia în sec. XIII-lea, „evul mediu este pătruns şi impregnat de helenism"[2]). Renaşterea se socoteşte pe drept o redescoperire a antichităţii păgâne, dar nu trebue uitat că „prima elenizare a conştiinţei occidentale s'a făcut în plin ev-mediu şi că consecinţele au fost cu mult mai profunde decât se crede în general"[3]). Doctrinele filosofice moderne ies direct din gândirea evului mediu; universalitatea şi catolicitatea de care este afectat adevărul religios în această perioadă au arătat lumii moderne adevărul conceput unic şi universal; el, evul-mediu, a practicat primul, o filosofie liberă de orice autoritate. „Trebue deci aruncată în domeniul legendelor istoria unei Renaşteri a gândirei care urmează unor secole de somn, de obscuritate şi eroare. Filosofia modernă n'a avut de susţinut lupte pentru a cuceri drepturile raţiunii împotriva evului-mediu; dimpotrivă evul-mediu le-a cucerit pentru ea şi actul însuşi prin care sec. al XVII-lea îşi închipuia că suprimă opera secolelor precedente nu făceau încă decât s'o continue"[4]).

Dacă aceasta este legătura evului-mediu cu epoca modernă, atunci Descartes nu mai poate apare ca un revoluţionar, — hotar între două epoci pătrunse de un spirit opus. Un revoluţionar există totuşi, el e însă Toma din Aquino. El constitue linia de demarcaţie între evul-mediu şi cel modern, iar istoria modernă trebue să înceapă cu patru secole mai înainte: în sec. al XIII-lea.

Intr'adevăr, în sec. al XIII-lea, când filosofia mistică a lui Bonaventura desăvârşea doctrina augustinistă, apare Toma din Aquino, care, rivalizând cu augustinismul — în fond o religie şi nu o filosofie —, întemeiază filosofia modernă, la fundamentul căreia aşează raţiunea. „Este sigur — spune foarte clar într'un loc Gilson — că tomismul era modern chiar dela naşterea sa; el era modern în sensul că aşezându-se cu hotărîre pe terenul comun al raţiunii umane, îşi făcea o profesiune de a deslega problemele filosofice prin metode comune tuturora. Acceptând *Organon*-ul lui Aristot drept criteriu al

1) Ibid., pag. 244.
2) Ibid., pp. 4, 5.
3) Ibid., pag. 93.
4) Ibid., pp. 311—312.

adevărului şi al falşului în materie filosofică, Albert-cel-Mare şi Sfântul Toma permiteau teologilor creştini să comunice, întru cât erau filosofi, cu toţi acei cari erau numai filosofi. Intre un tomist dela Universitatea din Paris, din Neapole sau din Colonia, şi un Arab, un Evreu sau un averroist, convorbirea devenia posibilă; ceeace era probă pentru unul era probă şi pentru altul, şi, în fapt, numeroase doctrine le aparţineau în comun cu titlul de doctrine raţional demonstrate" [1]).

In prefaţa lucrării sale „Etudes de philosophie médiévale" afirmă categoric: „Sf. Toma din Aquino este primul dintre filosofii moderni, în înţelesul plin al cuvântului", primul occidental care a gândit autonom.

„L'esprit de la philosophie médiévale" e o lucrare de sinteză, în care Gilson, într'un stil uneori evident polemic, mai ales când se referă la idealismul matematizant al lui Brunschvicg, îşi pune problema existenţii unei filosofii medievale distincte în istoria filosofiei. Degajând problemele gândirii medievale şi soluţiile date, Gilson stabileşte, drept caracter propriu al acestei filosofii, *spiritul creştin.* Nu se poate vorbi altcum de o filosofie medievală dat fiind că aceasta continuă gândirea antică şi se continuă fără hiatus în filosofia modernă. Creştinismul e aşa dar şi caracterul cel mai puternic dar şi condiţia sub care numai se poate delimita filosofia medievală. Acest spirit creştin pătrunde „tradiţia greacă lucrând-o dinăuntru şi creind o viziune asupra lumii, un *Weltanschauung* specific creştin" [2]).

Incheind această sumară expunere a ideilor lui Gilson, ca istoric al filosofiei, trebue să subliniem o sensibilă divergenţă între el şi Maritain, cu privire la isvoarele filosofiei moderne şi la Descartes.

J. Maritain vede între filosofia scolastică şi cea modernă o prăpastie de netrecut, la săparea căreia Descartes a avut o largă contribuţie. Pentru Gilson dimpotrivă, Descartes şi filosofia modernă sunt o continuare naturală a scolasticei. El este atât de categoric în această privinţă încât vede o influenţă scolastică şi în teoria carteziană a ideilor înăscute, adecă tocmai acolo unde Maritain pune originea „catastrofei istorice" kantiene [3]). Iată ce spune Gilson în această privinţă: „Concepţia carteziană a libertăţii divine, doctrina răului, erorii şi

1) La Philosophie de Saint Bonaventure pag. 462.
2) L'esprit de la Philosophie médiévale I, 1932, pag. VIII.
3) Réflexions sur l'intelligence pg. 36.

judecăţii, concepţia libertăţii umane în sfârşit, nu se explică pe de-a-'ntregul, dacă se neglijează considerarea înrâuririi ce au avut-o învăţământul dela La Flèche, lectura lui Toma şi frecventarea neoplatonicilor dela „Oratoriu". Noi am dori să arătăm că nu e cazul special numai cu doctrina carteziană a libertăţii, ci că doctrina ideilor înăscute este tot de origină teologică" [1]).

Se vede de aici că filosofia neotomistă nu-i aşa de omogenă. cum pare când considerăm numai tendinţele ei generale de revenire la mentalitatea scolastică şi la Toma din Aquino. Putem spune că dedesubtul unei unităţi de vederi de suprafaţă zac divergenţe însemnate, care se produc chiar asupra modului cum trebue înţeles şi reluat Toma azi: aşa cum stă în opera lui, sau modernizat.

Aspectul unitar al filosofiei neotomiste rezultă din caracteristica ei cea mai puternică, aşa cum am notat: reîntoarcerea la o epocă istorică depăşită.

In al doilea rând, unitatea neotomismului o mai dă împotrivirea lui nu numai faţă de filosofia precedentă, în special bergsonistă, aşa cum odinioară stabilise ca regulă Taine, pentru filosofiile noui, ci pornirea lui de a „înmormânta" întreaga filosofie modernă.

In al treilea loc neotomismul capătă aspect unitar prin caracterul său general-cultural: el este mai mult decât o filosofie, e un spirit, o ordine, menită să însufleţească şi să organizeze lumea nouă.

Nu e poate fără interes de a remarca, din acest punct de vedere, asemănarea dintre neotomism — prin excelenţă creştin — şi filosofia lui Nietzsche — prin excelenţă păgână. Oricâtă deosebire ar fi între *homo credulus*, idealul neotomismului, fixat în trecut, şi *supraomul* lui Nietzsche, ideal de atins în viitor, aceste două filosofii coincid în mod paradoxal, în atitudinea lor faţă de cultura modernă. Pentru ambele filosofii cultura modernă e putredă: pentru Nietzsche începând cu Socrate, pentru neotomism începând cu Luther. Ambele filosofii propun, în vederea salvării culturii, nu revizuiri parţiale, ci înlocuirea spiritului şi principiilor ei conducătoare.

Se pare astfel că în lumea ideală caşi în cea practică extremităţile se ating.

1) Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation etc. pag. 141.

Neotomismul italian

In tendinţele generale pe care le înseamnă gândirea contimporană, existenţa unui curent neotomist trebue să apară ca un semn preţios pentru cunoaşterea anumitor orientări actuale; căci prezenţa acestei atitudini de gândire, astăzi, poate să însemne un conflict în spiritul lumii noastre şi să trădeze astfel nevoia unei orientări alta decât cea esenţială lui.

Neotomismul nu poate să însemne o gândire crescută viu şi care să aducă noutatea turburătoare a unei înţelegeri proprii deschizătoare de alte drumuri; el nu poate fi decât rodul unui lung proces de căutare ce se rezolvă printr'o hotărîtă întoarcere dela tot ceeace filosofia modernă a realizat; el presupune un act de negare a spiritului modern şi unul de optare pentru o cultură de alt tip. Dacă orientarea neotomismului nu poate aşa dar să cuprindă o viziune nouă, şi nu poate să însemne esenţial dobândirea de orizonturi până aci învăluite, ea descoperă însă adânc, în faptul optării care o constitue, esenţa unui spirit filosofic; înfrângând timpul şi întorcându-se spre alt tip de cultură, acesta afirmă limpede direcţia spirituală căreia singură îi poate aparţine. Dacă aşadar scrisul unui neotomist nu aduce o soluţie esenţial nouă, valoarea lui este totuşi, din punctul de vedere al procesului de îndoială şi de căutare, pe care orice scris filosofic îl înseamnă, aceeaşi cu a celui care ne prezintă o înţelegere hotărît nouă; întoarcerea spre o gândire alta decât cea adânc crescută în spiritul vremii lui înseamnează o afirmaţie echivalentă cu procesul lent al atingerii unui nou orizont filosofic.

Grupat în jurul unor reviste şi manifestându-se printr'un larg sistem de studii atent alcătuit, neotomismul italian încearcă organizarea şi limpezirea poziţiilor lui din această perspectivă a unei activităţi bogat conduse; el apare astfel, nu

ca atitudine de gândire spre care un spirit filosofic s'ar fi îndreptat, desorientat şi doritor de certitudine; ci ca direcţie de gândire îndrumată, prin efortul unui grup, spre salvarea acelor valori ale spiritului pe cari filosofia contimporană le-ar ameninţa. Văzut astfel, neotomismul are o semnificaţie mai bogată, putând să însemne aproape hotărît o orientare netă spre un alt tip de cultură.

In Italia, neotomismul s'a întors împotriva idealismului crocian şi gentilian, acesta reprezintând aci, în momentul de faţă, aspectul extrem al gândirii moderne. Asistăm astfel la un aspect al neotomismului care este, în primul rând, de netezire a planurilor, de lămurire a poziţiilor fundamentale, de respingere a multor neînţelegeri cari se menţin faţă de gândirea scolastică. Cele mai preţioase încercări de lămurire a neotomismului cresc din această luptă de idei dusă împotriva idealismului ca şi împotriva acelor poziţii mai recente cari, născute pe urmele gândirii lui Croce şi Gentile, încearcă o adâncire a ei fără a atinge însă esenţa atitudinii catolice. Dar, numai în această formă de discuţie şi de analiză a poziţiilor filosofiei moderne, neotomismul poate interesa real; singură această formulă a lui poate să desvălue nevoia de orientare nouă pe care el o înseamnă; numai din această ciocnire între atitudinea spiritului modern şi atitudinea unui spirit al trecutului poate să se desprindă rostul neotomismului: în aceasta se vădeşte necesitatea pe care orientarea lui o înseamnă pentru o categorie a spiritului filosofic contimporan, şi numai prin aceasta înţelegem că neotomismul nu poate fi socotit numai ca atitudine organizată şi susţinută de o instituţie, dar că el trebue să însemne o orientare necesară spre alt tip de cultură. Autenticitatea şi necesitatea acestei direcţii de gândire apar evident în efortul de înţelegere şi de împăcare pe care îl surprindem în discuţia filosofiei moderne; pe care străbătând-o şi descoperindu-i, în varietatea ei, un înţeles unitar, care însă nu poate fi al lui, neotomismul se opreşte ca într'o perspectivă salvatoare, în spiritul scolasticei.

Neotomismul îşi propune „să gândească din nou doctrinele esenţiale ale scolasticei în funcţie de exigenţele de gândire şi de vieaţă ale timpului nostru" [1]). Această afirmaţie se realizează în studiile lui Agostino Gemelli însuşi, care îşi înte-

1) *Fr. Agostino Gemelli,* **Compiti e missione della neoscolastica italiana dopo venticinque anni di lavoro, in Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana, Milano, „Vita e pensiero" 1934, p. 1.**

meiază cercetările de psihologie pe cele mai noui metode experimentale, cu ajutorul cărora însă realizează, în concluzie, o verificare a datelor de psihologie cuprinse în tomism; aceeaşi poziţie o regăsim, după cum vom vedea, în studiile pe cari Francesco Olgiati le consacră istoriei filosofiei moderne, ca şi în diferitele cercetări publicate de Universitatea catolică din Milano asupra valorii tomismului faţă de acele probleme filosofice pe cari numai gândirea modernă le-a izolat din întregul preocupărilor ei, precum sunt estetica, istoria, problema valorii ştiinţei. Enunţată astfel, misiunea neotomismului italian dovedeşte în mod interesant o direcţie pe care o înţelegem mai bine cunoscând preocupările centrale ale lui Gemelli, care a început prin a face studiile complete de medicină şi a continuat prin cercetări de biologie, întreprinse la data când se înregistra triumful pozitivismului, pentru a cunoaşte apoi primele îndoeli întărite de critica ştiinţei începută de Poincaré şi Bergson[1]); de aci, drumul l-a dus firesc la conversiune şi intrare în Biserică, unde studiul scolasticei i-a arătat că numai această iniţiere filosofică îi poate satisface pregătirea ştiinţifică şi mulţumi totodată voinţa de certitudine. „Apostolat filosofic" numeşte la un moment dat Gemelli realizarea acelei unităţi de gândire pe care s'a străduit s'o atingă, amintind aci numele lui Mercier, ca şi al cardinalului Maffi, cari i-au fost îndrumători; iar etapele acestei realizări, crearea *Revistei de filosofie neoscolastică* în 1909, activitatea de afirmare împotriva mişcării de modernism născute în cuprinsul catolicismului, mai târziu constituirea *Soceităţii italiene pentru studiile filosofice şi psihologice*, devenită apoi, faţă de accentuarea direcţiei idealiste, *Societatea pentru studiile filosofice şi religioase*, în sfârşit crearea Universităţii catolice din Milano la 1921, însemnează tot atâtea momente de precizare a înţelesului unei orientări ce se afirmă împotriva direcţiei dominante a spiritului contimporan. Gemelli observă că neotomismul italian apare ca o derivaţie a mişcării catolice belgiene, notând însă deosebirea care desparte cele două orientări: pe' când prima s'a afirmat împotriva pozitivismului şi a încercat integrarea ştiinţei în liniile esenţiale ale scolasticei, direcţia italiană a atins o semnificaţie mai bogată prin aceea că s'a afirmat împotriva idealismului, „expresia extremă a imanentismului mo-

1) *Gemelli*, Il mio contributo alla filosofia neoscolastica, Milano 1926, din colecţia lui Felix Meiner, Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen.

dern". Mai mult decât atât însă, şi pentru a lămuri mai strâns ceeace am putut numi, la un moment dat, necesitatea şi autenticitatea acestei orientări de gândire, Gemelli precizează, în aceeaşi dare de seamă asupra activităţii catolice după douăzeci şi cinci de ani, că singură scolastica este gândirea de tradiţie esenţial italiană, condamnarea direcţiei idealiste ca şi a celei pozitiviste însemnând necesar voinţa de reintegrare a gândirii prezente în orientarea cea mai autentică a spiritului italian. Dacă această afirmaţie este foarte largă, impunând multe precizări şi rezerve, este totuşi interesant de urmărit punctele de plecare ale neotomismului actual până în primele decenii ale secolului trecut: această adâncire în trecut nu va putea dovedi că linia dominantă a gândirii italiene este cea scolastică — şi această încercare de mărginire a unui tip de gândire, care a fost a unei epoci dar nu a unui popor, ni se pare numai rodul unor foarte actuale preocupări de definire a înţelesului diferitelor culturi —, totuşi va fi utilă pentru descoperirea direcţiei ce s'a luat, dela început, în reafirmarea tomismului.

Amato Masnovo fixează originile unei renaşteri tomiste în Italia în jurul lui 1820, şi arată ca centru de iradiere colegiile întemeiate de iezuiţii spanioli emigraţi în urma dizolvării ordinului lor în 1767[1]). In 1825, colegiul deschis la Piacenza va fi unul dintre aceste centre, iar Vicenzo Buzzetti, format în această şcoală şi devenit el însuşi profesor de filosofie aci, va lucra în direcţia restaurării tomiste[2]). Schiţând puţinele date aflate asupra acestuia, Masnovo notează că este probabil că îndrumarea lui spre tomism nu a provenit numai din ambianţa iezuită în care s'a format, şi semnalează apariţia, în acei ani, a unei cărţi care putea să contribue mult la o asemenea îndrumare; este vorba de *Summa philosophica ad mentem Angeli Doctoris S. Tomae Aquinatis* a fratelui domenican Salvatore Maria Roselli care, apărută la 1777, reapărea în 1783 într'o a doua ediţie, ceeace putea să fie semnul unei anumite orientări ce se accentua în spiritul vremii. Dar, în cercetarea aceleiaşi formări a unei ambianţe îndrep-

---

1) *Amato Masnovo*, Il neo-tomismo in Italia, „Vita e pensiero", 1923. De Ruggiero, din direcţia de gândire a idealismului crocian, afirmă dimpotrivă că neotomismul italian apare numai ca o copie a mişcării catolice dela Louvain (La filosofia contemporanea, v. II, Bari, Laterza 1929, p. 206).

2) Cfr şi *Fernando M. Palmes*, Las doctrinas cartesianas en un manoscrito anonimo piacentino de fines del setencientos, in Cartesio, nel terzo centenario del Discorso del metodo, Milano, 1937.

tate spre tomism, Masnovo notează şi influenţa clerului roman din care, între 1810 şi 1812, au fost îndepărtaţi, trimişi la Parma şi Piacenza, preoţii cari nu au voit să depună jurământ de credinţă lui Napoleon. Astfel se vor forma sub influenţa lui Buzzetti, care le este maestru, fraţii Sordi cari, alături de acţiunea periodicului *Civiltà Cattolica*, vor îndruma cercetările italiene spre tomism. Notând o creştere însemnată a ediţiilor Sf. Thoma în anii 1850-1853, Masnovo observă că ea corespunde articolelor publicate în aceiaşi ani în acel periodic: în 1851, Taparelli scria aci despre teoria scolastică a originii ideilor, iar în 1855, tot el schiţa punctele unei critice a filosofiei moderne iniţiate de Descartes, arătând în tomism adevărata filosofie. Astfel, metoda apare dela început aceeaşi cu a neotomismului actual, care, în îndreptarea gândirii spre soluţiile scolasticei — spre teism, spiritualism şi realism —, nu poate proceda decât printr'o atentă şi obiectivă privire a filosofiei moderne. Iată dece, legând primele articole din *Civiltà cattolica* de studiile publicate azi de Universitatea din Milano, în deosebi de studiile lui Olgiati, putem preciza din nou că esenţa direcţiei neotomiste se vădeşte în aceste mereu reluate confruntări ale tezelor scolastice cu teza esenţial aceeaşi în diversele orientări ale filosofiei moderne.

Definind poziţia scolasticei faţă de această filosofie, Umberto Padovani[1]) distinge două atitudini: este aceea a lui Guido Mattiussi, hotărît critică, accentuând opoziţia între spiritul scolastic şi cel modern, neputând astfel vedea posibilă nicio apropiere a lor; şi este, deosebită, atitudinea franciscanului Emilio Chiocchetti, care înseamnă voinţa reafirmării catolicismului pe calea întrepătrunderii lui cu gândirea modernă, reluând astfel o sinteză mai veche — întrucât şi aceasta a însemnat un asemenea proces de contopire, între atitudini de gândire deosebite —, anume sinteza realizată altădată între filosofia creştină şi aristotelism; atitudinea lui Chiocchetti reprezinta curentul catolic francez şi, consacrând un studiu filosofiei lui Croce (Milano, „Vita e pensiero", III edizione, 1924), ea voia o restaurare a scolasticei pe drumul gândirii moderne. Faţă de aceste atitudini, studiile lui Olgiati înseamnă o formulă de mai completă înţelegere a spiritului filosofiei moderne; studiind în documentate monografii, această filoso-

1) **La posizione della Neoscolastica di fronte alla storia della filosofia moderna, in Indirizzi e conquiste, cit, p. 170.**

fie dela umanism până la Bergson[1]) şi semnalând rolul celor mai mulţi dintre gânditorii moderni în pregătirea idealismului absolut hegelian, Olgiati pune în lumină totodată acele puncte ale gândirii lor cari sunt valabile şi pentru scolastică, întrucât ambele direcţii se apropie într'un comun interes pentru concret, pentru ştiinţă. Dar, metoda obiectivă a lui Olgiati implică o soluţie a problemei istoriei în general, problemă pe care o întâlnim discutată în neotomismul actual tocmai pentrucă ea poate întemeia just întregul studiilor întreprinse de el asupra filosofiei moderne. Vorbind despre conceptul istoriei în idealism, Carlo Boyer arată[2]) că el se identifică cu însuşi conceptul idealismului pentru care, după crociana *Teoria e storia della storiografia,* istoria este identică cu filosofia; negând existenţa lucrului în sine, reducând existenţa la faptul cunoaşterii, care este creare a obiectului cunoscut, studiile de istoria filosofiei, cum sunt acelea ale lui Croce asupra lui Vico şi Hegel, nu puteau să realizeze decât o valorificare a acelor teze vichiene sau hegeliene cari înseamnă o apropiere de idealismul crocian; asemenea studii neagă însă esenţa conceptului de istorie, întrucât neagă realitatea independentă de subiectul cunoscător. Realismul tomist restaurează existenţa obiectivă, şi astfel conceptul de istorie; privirea obiectivă a faptei istorice şi găsirea unei ordine care o transcende — şi pe care Boyer o numeşte, la un moment dat, Providenţă —, restaurarea astfel a valorii spiritului, — negată de conceptul de istorie al pozitivismului, — acestea au putut fi punctele întemeierii unei metode a istoriei integrate tomismului.

Acestea sunt şi premisele ce întemeiază studiile lui Olgiati[3]). care deosebeşte două momente necesare în procesul de cunoaştere a unei gândiri: este vorba — şi metoda o va ilustra el însuşi în ultimul său studiu asupra lui Descartes — despre un prim moment care realizează unitatea de înţeles a sistemului dat, prinde punctul de vedere unic care rezolvă înţelegerea tuturor momentelor sistemului, pune în lumină astfel

1) L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento; L'idealismo di Giorgio Berkeley e il suo significato storico; Il significato storico di Leibniz; Cartesio (1934), La filosofia di Descartes (1937), La Filosofia di E. Bergson (toate publicate în editura „Vita e pensiero", Milano).

2) Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo, Quaderni universitari, XVIII, Roma, 1935.

3) Pentru metoda lui cfr. La storia della filosofia moderna e la Neoscolastica italiana. Il criterio distintivo nella storia della filosofia. Filosofia, storia della filosofia, storia, — toate în Rivista di fil. neo-scol. 1925, 1927, 1934.

ceeace Olgiati numeşte „l'anima vivificatrice" a unei gândiri; căruia îi urmează o cercetare valorificatoare a aceleiaşi gândiri, o căutare a „sufletului ei de adevăr", a acelei câtimi de adevăr pe care un sistem o atinge într'o anumită ambianţă a unei anumite epoci. Metoda, deşi nu este nouă, este preţioasă în linia neotomismului întrucât însemnează voinţa lui de obiectivitate în cercetarea unei poziţii adverse, şi întrucât înseamnă, mai mult, realizarea unei discipline necunoscute de tomism, dar necesare azi; mai mult, fiind singura cale de restaurare a filosofiei catolice.

Istoria filosofiei moderne văzută de Olgiati cuprinde — ca înţeles esenţial al ei — acel imanentism care duce dela umanism, prin Descartes, Berkeley şi Kant, la idealismul absolut şi la actualismul lui Gentile. Olgiati deosebeşte, în desfăşurarea întreagă pe care o înseamnă istoria filosofiei, trei faze, criteriul definirii lor fiind cel metafizic, singurul care epuizează semnificaţia unei gândiri filosofice: astfel, este vorba în primul rând de o metafizică a existenţii, urmată de aceea a obiectului, sau fenomenistică, desfăşurarea închizându-se cu metafizica subiectului sau idealistă. Refăcând astfel istoria filosofiei din punctul de vedere metafizic — ignorând pe cel gnoseologic, de semnificaţie derivată —, împlinind astfel rolul tomismului aşa cum îl impune vremea de azi [1]), Olgiati deosebeşte existenţa ca realitate, şi arată începutul filosofiei moderne în faptul considerării aceleiaşi existenţe ca simplu fenomen: şi aci, în câmpul acestei filosofii, deosebirea între metafizica obiectului şi aceea a subiectului este secundară, trecerea dela fenomenism la idealism fiind necesară din momentul primei îndoeli asupra valorii de adevăr a existenţei; astfel, ultimele două faze sunt contopite într'una, poziţia lor metafizică fiind esenţial aceeaşi. Dar, din această privire a istoriei filosofiei se desprinde afirmarea adevărului esenţial al scolasticei. Gândirea antică şi medievală nu-şi punea întrebarea valorii de adevăr a existenţei; aceasta este un fapt de gândire modernă; problema gnoseologică apare astfel, nu ca o problemă primordială, ci ca întrebare născută numai ca un corolar al soluţiei date problemei ontologice. Ca atare, problema valorii cunoaşterii apare numai în fenomenism: dacă în metafizica scolastică ea nu se putea pune întru cât se pleca,

2) Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico; relazione al Congresso internazionale tomistico, in Rivista di fil. neo-scol. Noemvrie 1936, p. 468.

dela început, dela afirmarea realităţii existenţei, în idealismul absolut ea nu se mai pune întrucât s'a ajuns la identitatea între realitate şi gândire.

Cu aceasta atingem centrul poziţiei neotomiste: punerea problemei ontologice anterior celei gnoseologice derivă din punctul de vedere esenţial al metafizicii existenţei. Discuţia lui Descartes, şi prin el a spiritului filosofiei moderne, ca şi discuţia unor direcţii foarte recente ale gândirii italiene, derivate din idealism, încearcă neîncetat precizarea acestui punct de vedere şi sublinierea valorii lui de adevăr. Umberto Padovani, într'un articol citat, definind rezultatele atinse prin cercetarea critică a filosofiei moderne şi menţionând locul secundar atribuit problemei cunoaşterii, se opreşte mai ales asupra acelei înţelegeri a realităţii pe care neotomismul o redobândeşte pentru spiritul nostru, şi care restaurează valoarea de adevăr a realului şi astfel a ştiinţei; aceeaşi ridicare din nou a realului la semnificaţia lui de adevăr înseamnă înţelesul religios pe care acelaş real îl dobândeşte. Sensul superior al realului, sensul lui religios, pe care desvoltarea gândirii moderne îl anulase — reducând realitatea la o proectare a propriului eu — se reafirmă azi. Discuţia lui Descartes este pentru neotomism un prilej de a sublinia începutul acelei disoluţii a valorii existenţei pe care o înseamnă atitudinea gânditorului francez; discuţia gândirii lui Carlini şi Orestano este un prilej de reafirmare a necesităţii realismului scolastic.

Determinând poziţia metafizică a lui Descartes drept un fenomenism raţionalist, întrucât realitatea este pentru el ceeace apare clar şi distinct gândirii[1]), Olgiati poate arăta că realitatea obiectivă stă, pentru Descartes, în ideile cari totuşi nu ne garantează o existenţă în afara gândirii căreia ele îi apar; subliniind astfel liniile cartezianismului drept sistem întemeiat pe o nouă intuiţie metafizică, Olgiati poate preciza mai departe cum realismul se anulează treptat în gândirea filosofului francez; căci, dacă iniţial apare la el o voinţă de realism, ea este de ordin ştiinţific, şi trebue să dispară odată cu afirmarea poziţiei lui filosofice care este aceea a fenomenismului. Este interesant însă să alăturăm acestei înţelegeri a lui Olgiati un alt studiu, publicat în acelaş volum de comemorare a lui Descartes, studiul lui Vinc. M. Kuiper. *Le réalisme*

1) *Olgiati*, Il fenomenismo di Descartes in Cartesio, nel terzo centenario del Discorso del Metodo, Milano, 1937 p. 616; cfr., şi cele două volume ale studiului Cartesio, apărute în 1934 şi 1937 (Milano, „Vita e Pensiero").

de Descartes, semnalând acelaş conflict între un realism funciar şi foarte adânc al spiritului cartezian, şi un fenomenism la care îl duce desvoltarea necesară a gândirii lui. Realismul care caracterizează îndoiala carteziană este numai produsul unei îndelungi frecventări a gândirii matematice; punct iniţial numai, efortul ulterior al lui Descartes este dovedirea realităţii existenţii. Faptul totuşi că filosoful francez vede necesară demonstrarea ideii ca reprezentare a realului înseamnă, în întreaga voinţă de realism a lui Descartes, momentul modern al gândirii lui; realismul lui nu reuşeşte să fie decât teologic, slab întemeiat din punct de vedere filosofic, demonstrat numai prin apelul la veracitatea lui Dumnezeu, aşa încât astfel a putut lăsa drumul deschis desvoltării ulterioare a idealismului. Cele două studii carteziene se apropie aşadar în situarea filosofului francez la începutul filosofiei moderne şi, contrapunând tezele lui realismului tomist, subliniază la fiecare pas acel germen al îndoelii care minează adânc voinţa lui de realism; faptul că nu a reuşit să o susţină şi că exigenţele sistemului l-au silit să privească numai realitatea raţională, este punctul de plecare al spiritului modern.

Dar, dacă această referire la aprecierea neotomistă a lui Descartes ne permite înţelegerea poziţiei acestei direcţii faţă de filosofia modernă, cercetarea unor discuţii ale ultimelor orientări din gândirea italiană ne permite o mai precisă definire a realismului tomist, întărit şi adâncit din ciocnirea lui cu spiritul deosebit al gândirii de derivaţie idealistă.

Discuţia între neoscolastici şi aceste poziţii noui, cari depăşesc idealismul, se opreşte asupra întrebării dacă este într'adevăr necesară o revenire la metafizica tomistă — ce nu mai poate fi a noastră — pentru această redobândire a înţelesului de divină spiritualitate a realului. Gemelli, prefaţând volumul de discuţii între Olgiati şi Carlini[1]), născut în jurul scrierii celui din urmă: *Orientamenti della filosofia contemporanea* (1931), precizează că problema este: „dacă se poate depăşi idealismul absolut şi imanentist şi ajunge — prin concepţia idealistă a Autoconştiinţei — la afirmarea unui Dumnezeu transcendent şi la creştinism"? Incercarea de gândire a lui Armando Carlini, dusă mai departe în volumul ultim apărut, *Il mito del realismo* (Florenţa, 1936), precizând po-

1) Neoscolastica, idealismo e spiritualismo, Milano, „Vite e pensiero", 1933.

ziția filosofiei și religiei, aduce o adâncire a idealismului pentru atingerea, pe această cale, a acelei transcendențe pe care Olgiati o afirmă posibilă numai într'o metafizică tomistă a existenței. Ceeace este esențial în construcția lui Carlini este voința unei gândiri care, „respectând concretul și pozitivitatea experienței și vieții umane, să salveze valorile lor ideale și spirituale"; depășirea idealismului înseamnă pentru el găsirea unei transcendențe religioase în însuși actul conștiinței umane, autoconștiința rămânând însă — și prin aceasta Carlini apare încă în linia idealismului — principiul de centrare, garanția existenței. Construcția aceasta de gândire înseamnă o apropiere de direcția neotomistă prin voința descoperirii sensului religios al vieții, astfel prin adâncirea semnificației realului; totodată aceeași fiind pentru ambele atitudini urgența unei soluții: ca și pentru neotomism, pentru Carlini filosofia este o problemă de vieață și de găsire a unei credințe. Totuși, Carlini nu găsește posibilă întoarcerea la realismul tomist, oprindu-se la acea transcendență imanentă ce pleacă din autoconștiință; este vorba astfel de un proces dialectic în care actul interiorității noastre pune ca necesar un act care să-l integreze, transcendându-l; este o necesitate a depășirii acestei interiorități, depășire născută însă din interioritate însăși, centrându-se în ea, plecând numai dela această existență creatoare care este omul; poziția lui Carlini deschide astfel — expresia este a lui Olgiati — un nou „itinerarium mentis in Deum". Dacă pentru idealism, vieața spirituală, autoconștiință, este problemă de gândire, pentru spiritualismul lui Carlini acest act de autoconștiință este act de gândire critică și totodată de credință. Această dublă perspectivă face adâncimea acestui spiritualism, și tot aci stă puntea de legătură posibilă față de neotomism; căci idealismul greșește reducând existența la gândire; existența este complexă și acest Ens realissimum înseamnă, nu numai existența noastră, dar și existența care ne transcende. Este necesară așadar această altă Existență ca un ce presupus de gândirea care o gândește; și în acest sens, neotomismul afirmă just o Existență transcendentă; dar — și aci Carlini este în linia gândirii moderne — Existența aceasta nu ne poate fi exterioară, nu poate fi un obiect al nostru. Intrucât faptul acestei Existențe, spune Carlini, replicând lui Olgiati, constituie „realitatea și demnitatea spiritului uman", ea trebue să însemne interioritatea noastră, să fie semnul autoconștiinței: suntem un produs al autoconștiinței absolute, „dar

fără noi, pentru un univers lipsit de conştiinţă, nici acest act al autoconştiinţei absolute nu ar fi, deoarece divinitatea lui, lipsită de orice înţeles uman, nici nu ar putea fi definită ca pură spiritualitate". Astfel este absoluta determinare prin om a Existenţei celeilalte, depăşitoare a lui şi totuşi numai prin el existând [1]).

Din punctul de vedere al metafizicei tomiste, Olgiati va replica observând neputinţa înţelegerii acestui Ens care este presupus de gândirea care-l gândeşte şi totuşi, cum susţine Carlini, nu poate exista fără ea; acest Dumnezeu, afirmat de Carlini, care nu poate exista fără creatura lui, nu este cel catolic, liber; credinţa, despre care vorbeşte Carlini, nu poate fi fapt de adevărată transcendenţă, ci este vorba aci numai de o revelaţie a autoconştiinţei. Termenii lui Carlini indică aşadar, în realitate, aceeaşi poziţie de centrare a existenţei în om. Pentru Olgiati, afirmarea transcendenţei nu este posibilă decât într'un realism precis enunţat: transcendenţa este posibilă numai întrucât este posibilă o înţelegere a realului ca existenţă independentă.

Dar discuţia între Olgiati şi Carlini atinge de aproape şi înţelesul filosofiei moderne. Carlini afirmă deosebirea esenţială dintre spiritul aristotelic şi cel tomist, Olgiati găsind însă între cele două atitudini o apropiere pe care o face posibilă considerarea lor din acelaş punct de vedere al metafizicii existenţei. Pentru Carlini — şi aci este şi înţelesul acelei transcendenţe imanente pe care o admite — filosofia tomistă este într'o măsură o filosofie modernă, întrucât centrul ei este personalitatea spirituală; existenţa este în tomism realitate spirituală, spune Carlini, văzând chiar în gândirea medievală semnul acelui tragic uman al spiritului creator al întregei culturi şi care totuşi în ea nu-şi simte deplina interioritate, pe care o caută în transcendentul dela care totuşi coborîse spre aceeaşi proprie interioritate. In faţa acestei înţelegeri a lui Carlini,

---

1) Această depăşire a idealismului apare şi la alţi gânditori italieni contimporani. Notăm în acest sens rândurile lui Michele Federico Sciacca, în care este arătată transcendenţa lui Dumnezeu: „Dumnezeu este trăit şi cunoscut ca Realitate interioară conştiinţei mele"; aşa dar nu este o Realitate în sine; ceea ce nu înseamnă însă că realitatea Lui se epuizează în faptul acestei existenţe în conştiinţa mea: „Dumnezeu este în mine înseamnă că eu am conştiinţă despre Dumnezeu ca despre o realitate care mă transcende, *care mă completează*". Şi, mai mult această realitate transcendentă există în orice act al conştiinţei mele (M. F. Sciacca, *Come si pone attualmente il problema della trascendenza di Dio*, în *Travaux du IX Congrès international de philosophie*, Paris, Hermann, 1937, vol. VIII, pp. 227—228).

care surprinde accente moderne în tomism, înţelegerea lui Olgiati rămâne aceea a considerării gândirii antice şi medievale din acelaş punct de vedere al metafizicii realului, pe care ambele direcţii o reprezintă. Ceeace este definitoriu pentru o gândire, precizează Olgiati, este metafizica ei; problema esenţială este problema existenţei „deoarece nu există posibilitate de vieaţă interioară dacă nu exişti, şi nu exişti pentrucă ai o vieaţă interioară, dar ai o vieaţă interioară numai întrucât exişti" [1]). Punctul esenţial, certitudinea primă este pentru neotomist aceea că ceva există; aşa dar că nu există gândire fără existenţă; aşa încât atingerea lui Dumnezeu care, pentru Carlini, este posibilă prin autoconştiinţă, pentru Olgiati apare numai într'o metafizică a existenţei, care singură poate salva existenţa independentă a lui Ens supremum.

Discuţia sfârşeşte într'un mod preţios pentru definirea valorii neotomismului astăzi. Intitulând *Examen de conştiinţă* această încheiere, Carlini observă că, cu toate concesiile încercate faţă de poziţia lui Olgiati, discuţia nu a ajuns la un acord, deoarece epoca noastră este încă în prelungirea orientării umaniste; încercarea lui însuşi de a atinge înţelesul unei transcendenţe nu i-a fost posibilă decât în linia ce prelungeşte idealismul filosofiei moderne.

Dar, dacă discuţia tezei lui Carlini a fost prilejul unei definiri a singurei posibilităţi a transcendenţei în liniile unei metafizice a existenţei, noţiunea însăşi a realului apare clarificată într'un alt volum, publicat de Olgiati şi O r e s t a n o: *Il realismo* [2]). Punct de plecare este cartea celui din urmă, *Verità dimostrate* (Napoli, 1934), premisele argumentării lui Orestano fiind două [3]): nu ne este permis să ne îndoim de subiectivitatea experienţei şi nici de imposibilitatea de a ieşi din experienţă. Dacă aşa dar afirmă la început neputinţa depăşirii experienţei, Orestano nu se opreşte totuşi la solipsismul care necesar ar deriva de aci. Intr'adevăr, afirmarea acestei absolute neputinţe a depăşirii şi negarea astfel a unei realităţi independente ar însemna faptul împlinit al acestei depăşiri, căci numai odată ce aceasta ar fi fost efectuată am putea spune ce este dincolo de ea. Iată dece rolul realismului este azi acela de a dovedi în experienţa noastră fapte verificatoare ale categoriei

1) *Olgiati,* Il problema dell'interiorità e la storia della filosofia, în Neoscolastica, idealismo, spiritualismo, cit., p. 56.
2) Milano, „Vita e pensiero", 1936,
3) Cf. şi *Nuovi Principi,* Roma, Optima, 1925.

realităţii, fapte ce participă aşa dar la categoria ontologică. Orestano afirmă posibilitatea acestei verificări a realităţii în experienţă, şi vorbeşte despre o orientare ontologică sau un sens vectorial al oricărei experienţe către o realitate care o transcende, o realitate în sine; şi această orientare, Orestano o numeşte „dimensiunea transcendentală a experienţelor". Orice experienţă se naşte aşa dar „ontologic orientată" spre un ce de sine stătător care este realitatea adevărată; şi această referire a experienţei la realitate prezintă un dublu sens vectorial: instrasubiectiv şi extrasubiectiv. In orice caz, toate experienţele sunt indice sau semne sau simboluri ale realităţii în sine [1]). Această „referire a imanenţei la transcendenţă" este un fapt de experienţă necesar, care nu poate fi suprimat întrucât ar presupune anterior ieşirea din imanenţă; şi astfel, progresul posibil al gândirii este o creştere a probabilităţii sau o treptată verificare a realului în experienţa repetată şi organizată, o ridicare dela simbolismul în care trăim actual la dovedirea treptată a acordului între această lume şi realitatea în sine; în acelaşi fel, raportul dintre filosofie şi ştiinţă ar fi de colaborare, filosofia folosind rezultatele ştiinţei. Concepţiei pozitivismului şi fenomenismului, care consideră lumea dată ca ceva închis, Orestano îi opune aşa dar această înţelegere a experienţei drept regăsire treptată a realului, verificare a lui, astfel progresivă atingere a acestui absolut: nu posedăm realul, dar „suntem şi procedăm în adevărul absolut înţeles" [2]). Este afirmaţia pe care o găsim şi în *Nuovi Principi:* „se il pensiero umano non ossiede la verità, si muove già tuttavia su una via maestra della verità" [3]). Se defineşte astfel un realism „în care ordinea empirică se întăreşte şi se reintegrează punct cu punct într'o ordine metaempirică"; este singurul drum posibil, va preciza Orestano, întrucât numai adâncirea la maxim a subiectivităţii cunoaşterii aduce găsirea necesară a unui ce care o depăşeşte, a unui real care se integrează în subiectivitate. Orestano adaugă acestei concepţii metafizice o întemeiere nouă, indicând perspectiva ei etică. Verificarea treptată a absolutului în experienţă este drumul progresului; această verificare e însă acţiunea, aşa încât acţiunea însăşi poate fi definită „forma cea mai complexă de experienţă", experienţa integrală. Totodată, în verificarea absolutului în ex-

1) *Verità dimostrate*, Napoli, Rondinella, 1934, p. 51.
2) *Verità dimostrate*, cit., p. 52.
3) *Nuovi Principi*, cit., p. 222,

perienţă depăşim experienţa proprie şi trecem pe planul experienţei istorice-colective; procesul cunoaşterii este aşa dar ultim un proces istoric-colectiv continuu. Cu aceasta, criteriul ultim al adevărului apare pe planul practic: acţiunea dobândeşte o funcţie teoretică deoarece ea dovedeşte măsura în care am reuşit să verificăm, în experienţă, absolutul.

Replicele lui Olgiati faţă de acest superrealism sau, cum l-a numit Carmelo Ottaviano, această metafizică experimentală, pleacă dela însuşi punctul prim, şi anume conceptul de realism şi de realitate. Apare astfel reluată perspectiva de înţelegere tomistă, subiectivitatea experienţei net afirmată de Orestano nepermiţându-i înţelegerea acelei treceri, pe care Orestano totuşi o afirmă, spre realitatea în sine. Indoiala lui Olgiati cu privire la valoarea tezei lui Orestano nu face decât să indice menţinerea punctului de vedere pur tomist. Intr'adevăr, superrealismul lui Orestano afirmă dimensiunea ontologică a experienţei, recunoscând acest plus de transcendenţă atât în experienţa concretă cât şi în valorile de cultură; a-i nega aşa dar realismul înseamnă a se menţine pe linia celui mai autentic tomism, deoarece Olgiati precizează că acesta se centrează în afirmaţia că „ens et verum convertuntur", că aşa dar realitatea şi adevărul coincid total, neputând fi vorba, în linia acestei orientări, de acel real parţial verificabil în experienţă.

In întregul replicei sale, Olgiati aminteşte însă punctele esenţiale ale tomismului; definindu-i realismul, notează că conceptul de substanţă derivă şi el din cel de existenţă, substanţa fiind deasemenea „ens in se", realismul tomist implicând un substanţialism. Astfel plecând dela propoziţia că realitatea este ceeace există şi întrebându-se dacă această realitate poate fi văzută ca existenţă, ca fenomen sau ca activitate autocreatoare — punând astfel posibilitatea celor trei soluţii ale problemei ontologice — se opreşte încă odată la teza tomistă; şi precizând punctul esenţial ce-l separă de Orestano, îl arată ca fiind acela al înţelesului „experienţei": spre deosebire de fenomenism şi idealism, tomismul cunoaşte în experienţă ceeace e în afară de noi, pe când Orestano se menţine încă în idealism atunci când afirmă că nu putem ieşi din experienţă. Dar, dacă acestea sunt în primul moment rezervele lui Olgiati, lămuririle lui Orestano aduc o punte de înţelegere între cele două poziţii. Astfel, cu privire la conceptul de experienţă, Orestano precizează că nu identifică experienţa cu subiectivi-

tatea, întrucât subiectivitatea inerentă oricărei experienţe nu o epuizează totuşi. Aşa dar, nu se poate atribui poziţiei lui determinarea de fenomenism. Experienţa este pentru el faptul central dela care pleacă o orientare atât spre obiect cât şi spre subiect; iar prinderea realului în experienţă nu poate fi opera unui om şi a unei experienţe izolate, ci proces de cucerire lentă a sistemului de realitate în care trăim, proces care atinge treptat o mai înaltă valoare ontologică prin treptata verificare a realului în experienţă, pe care o înfăptueşte. Iată dece, în ultim punct, Olgiati se poate alătura poziţiei lui Orestano întrucât acesta recunoaşte — apropiat astfel de realismul tomist — că atingerea valorii de realitate a experienţei nu poate fi decât rodul unui lent proces, cunoaşterea realităţii concrete însemnând astfel, ca şi pentru tomism, cunoaşterea a altceva decât însăşi existenţa noastră. Adeziunea lui Olgiati la aceste puncte ale poziţiei lui Orestano trebue menţionată întrucât ea izvorăşte din necesitatea acelei recâştigări a valorii de realitate a existenţei, pe care gândirea modernă de direcţie idealistă nu o mai putea susţine. Dacă în comunicarea făcută la al IX Congres naţional de filosofie (1934) Orestano spunea, cu privire la misiunea de azi a filosofiei, că ceeace se desprinde din fizionomia gândirii italiene actuale este nevoia unei noui pozitivităţi, şi pe această cale înlăturarea dualismului între această pozitivitate şi metafizică [1]), putem vedea şi în aceste afirmaţii semnele unei îndrumări spre acelaşi realism pe care îl definea vorbind despre dimensiunea transcendentală a experienţei; şi astfel exigenţa de realism a neotomismului îşi găseşte un punct de sprijin în această gândire care reuşeşte să afirme posibilitatea verificării treptate a realului în experienţă.

Dar, dacă aceste discuţii ale tezelor lui Carlini şi Orestano au însemnat reînoita afirmare a metafizicii existenţei, problema cunoaşterii nu mai poate ocupa, în liniile acestui sistem, decât un loc secundar. Intrucât realitatea este definită în existenţa ei deosebită, independentă, problema cunoaşterii nu poate fi a valorii acestei cunoaşteri ci doar a definirii procesului pe care îl constitue acest act care este de primire, iar nu de creare. Pentru tomism, teza este netă: intelectul este fecundat prin cunoaştere; înainte de cunoaştere, el este

1) Atti del IX Congresso nazionale di filosofia, Padova, 1935, p. 8.

numai o vitalitate informă, scrie Maritain[1]), precizând astfel actul de subordonare a intelectului, sau de mulare a lui prin cunoaştere: „Toată specificarea actului meu de inteligenţă vine aşa dar dela obiect *întrucât este altul,* întrucât este pur de mine însumi".

Iată dece problema cunoaşterii nu se pune în tomism cu acea urgenţă pe care ea o prezintă în cuprinsul filosofiei moderne. In studiul pe care-l consacră problemei cunoaşterii în neoscolastică, Olgiati revine asupra metafizicii realiste şi defineşte procesul cunoaşterii în linia tomismului cunoscut; precizează astfel lipsa de interes a problemei în cuprinsul acelei gândiri, indicând certitudinea pe care ea o implică: „după cum conceptul de ens corespunde realului, tot astfel legile existenţei ca existenţă nu sunt numai legile gândirii noastre dar legile realităţii"[2]). Astfel, întrucât problema cunoaşterii nu i se pune, tomismul poate satisface exigenţa de real şi de absolut care, spune Olgiati, este proprie şi timpului nostru. Olgiati poate spune chiar, în acelaş sens al gândirii lui, că fenomenismul, şi astfel problema cunoaşterii, pe care el o pune în primul plan, înseamnă numai un moment al unei anumite culturi, dar nu un aspect necesar şi implicit unei gândiri filosofice. Recunoaştem aci, evident, direcţia esenţială a neotomismului care, peste efortul de gândire şi anxietate pe care l-a însemnat întreaga desfăşurare a filosofiei moderne, încearcă revenirea la poziţiile de certitudine cari au fost ale tomismului; în această întoarcere a spiritului spre valorile pe cari realismul tomist i le poate oferi, spre credinţa în realitate şi în existenţa ei independentă, neotomismul nu mai dovedeşte însă acelaş spirit istoric pe care-l afirma ca punct de metodă: întoarcerea la certitudinea tomistă a valorii cunoaşterii are de învins o lungă serie de îndoieli şi un lung efort de netezire a dificultăţilor pe care această certitudine primă le creea minţii cugetătoare. Dar, evident, în liniile neotomismului problema cunoaşterii nu poate avea decât această semnificaţie derivată întrucât el adoptă,

1) Le réalisme thomiste, în Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Paris 1924, p. 325.

2) *Olgiati,* Il problema della conoscenza nella neoscolastica italiana, în vol. Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana, cit., p. 158.

Notăm şi un alt studiu al lui Olgiati, *La giustificazione del realismo,* în *Rivista di filosofia neo-scol.,* Mai 1938, în care întâlnim această afirmaţie: Orice experienţă îmi dă dreptul să conclud că ceva există, „sunt sigur, absolut sigur, că *în mod real* ceva are actul de a exista. Pentru a mă îndoi de aceasta aş trebui să admit, în faţa acelei experienţe a mea, că poate nimic nu există Chiar în plin secol al douăzecelea, acest lucru nu-l pot admite".

în cercetarea problemelor filosofiei moderne, tocmai acel punct de vedere care implică concentrarea tuturor părţilor sistemului în jurul înţelegerii metafizice noui pe care el o aduce; discuţia problemei cunoaşterii, în tot acest contact pe care neotomismul îl are cu filosofia modernă, este numai refutare a legitimităţii îndoelii şi nu este astfel, în nici un moment, pătrundere de sensul tragic pe care punerea acestei probleme l-a însemnat în toată desfăşurarea gândirii post-scolastice.

Dar, dacă până aci neotomismul ne-a apărut în voinţa lui de înţelegere a spiritului filosofiei moderne şi în valorificarea ei faţă de tezele scolastice — cari apăreau adâncite în această repetată confruntare cu perspectiva idealistă a orientării adverse —, încercarea de adevărată reactualizare a tomismului apare în acele studii cari privesc disciplinele filosofice născute, ca probleme bine individualizate, ulterior momentului scolastic. Neotomismul îşi vădeşte limpede posibilitatea de gândire actuală tocmai în acest efort de considerare a problemelor diverse ale cugetării moderne din perspectiva tezelor lui fundamentale, şi înregistrăm astfel o serie de studii tomiste în direcţia psihologiei, esteticei sau istoriei, cum am avut prilejul să notăm mai sus.

Incă din 1909, programul *Revistei de filosofie neoscolastică* arăta că, depăşind pozitivismul, noua direcţie de gândire va folosi toate datele ştiinţelor naturale, biologice şi istorice, astfel încât să ajungă, prin studiul experimental al activităţilor superioare ale animalului şi omului, la o cunoaştere a vieţii psihice, a spiritului uman şi a forţelor lui[1]). Agostino Gemelli însuşi ilustrează această direcţie de studii a gândirii neotomiste şi, alături de alte laboratorii ale universităţilor catolice — cum este acela al lui Moore la Washington sau al lui Th. Rutten la Nijmegen — laboratorul Universităţii din Milano aduce anual o serie de cercetări în cari străluceşte studiul obiectiv şi bogat experimental al vieţii psihice. Pe calea acestor studii ştiinţifice, realismul neotomist se afirmă încă odată opus idealismului în cuprinsul căruia aceleaşi studii nu pot fi întemeiate. Gemelli schiţează linia metodei de cercetarea a neotomismului[2]), şi arată că singură această orientare filosofică poate să justifice, prin dualismul său, corelaţiile

1) *Gemelli*, Compiti e missione della Neoscolastica italiana, în Indirizzi e conquiste. cit., p. 8.
2) Il punto di vista della Neoscolastica di fronte alla moderna psicologia, Indirizii e conquiste, cit.

vieţii psihice cu manifestările fizice şi fiziologice. Se poate spune că rezultatele obţinute de cercetările de psihologie grupate în jurul mişcării catolice sunt dintre cele mai bogate şi ilustrează, în voinţa cunoaşterii desăvârşite a acestei realităţi psihice, acelaşi moment de studiu obiectiv pe care îl observăm şi în scrierile neotomiste asupra filosofiei moderne; în ambele cazuri, acest moment al cercetării obiective trebue semnalat şi preţuit ca punctul de plecare cel mai sigur pentru întemeierea, din punct de vedere tomist, a problemelor puse.

In jurul problemei artei, studiul lui Olgiati despre *Sf. Toma din Aquino şi autonomia artei*[1]), analizează acele părţi ale textelor tomiste cari indică prezenţa preocupării estetice la filosoful medieval; studiul lui Grazioso Ceriani asupra *Gnoseologiei şi intuiţiei artistice*[2]), se opreşte asupra acelei deosebiri de înţelegere a frumosului ce izvorăşte dintr'o deosebită poziţie gnoseologică; schiţarea esteticei întemeiate pe tomism, pentru care arta nu poate exprima decât frumosul pe care existenţa considerată ca realitate îl cuprinde, este făcută faţă de punctul de vedere esenţial altul al esteticei idealiste; în sfârşit studiile de estetică ale scriitorilor catolici grupaţi în jurul revistei *La Tradizione*, în deosebi studiile lui Pietro Mignosi — cum este volumul *Arte e rivelazione* apărut în 1933 — înseamnă o aceeaşi încercare de depăşire a idealismului.

Astfel în psihologie, în estetică şi în istorie — după cum am avut prilejul să arătăm vorbind despre metoda lui Olgiati şi referind precizările lui Boyer — apare încercarea unei noui întemeieri, cu atât mai interesantă cu cât este întreprinsă din punctul de vedere al unei orientări de gândire care nu a cunoscut problematica bogată pe care disciplinele indicate o cuprind astăzi; şi această împlântare în problematica vremii este desigur semnul unei voinţe de reactualizare a tomismului, ale cărui teze fundamentale, teismul, realismul şi spiritualismul, vin să întemeieze probleme hrănite de analiza spiritului modern.

Dar această posibilitate a tomismului de a fi gândire ce susţine un cuprins de întrebări noui înseamnă valoarea lui esenţială ce depăşeşte un timp dat. In acest sens el este numit „filosofia perennis", în acest sens Gemelli poate preciza că este singura direcţie de gândire ce poate satisface mintea

---

1) Rivista di filosofia neoscolastica, Noemvrie 1933.
2) Ibid, Mai 1934.

umană[1]); adăogând, în arătarea acestor valori superioare ale doctrinei, că ea înseamnă negarea materialismului şi masonismului, restaurarea valorilor spiritului, regăsirea lui Dumnezeu, a moralei, a patriei. Dacă în aceste ultime precizări găsim evident o confuzie de planuri şi astfel aproape o „trădare a clericilor"; dacă unele din aceste căi de afirmare au putut să întunece valoarea de puritate intelectuală a doctrinei — Saitta notând, la un moment dat, că mişcarea catolică de azi urmăreşte un scop politic, sacrificându-i adevărul[2]) —, rămâne totuşi necesară o încercare de verificare a înţelesului orientării catolice actuale care se afirmă drept direcţie esenţială a spiritului vremii. Să amintim în acest sens unele afirmaţii făcute recent asupra bergsonismului. Căci dacă primele lecţiuni ale lui Maritain la *Institut Catholique*, în anii 1913-1914, priveau gândirea lui Bergson propunându-şi să-i definească valoarea şi caracterul faţă de filosofia tomistă, astăzi acelaşi neospiritualism apare chiar cercurilor catolice drept gândirea care a însemnat anularea pozitivismului; prin Bergson, spune catolicul Massis, era pe cale de realizare o renaştere catolică[3]), şi tot el aminteşte că Peguy a revenit la credinţă pe calea bergsonismului; iar recent, studiul lui Gorce, *Le Néo-réalisme bergsonien-thomiste* (apărut în revista romană *Sophia*, în cursul lui 1934-1935), identifica motivul filosofiei perene în doctrina gânditorului francez. La aceste revendicări ale bergsonismului de către direcţia catolică — şi studiul părintelui Gorce privea în deosebi paginile ultim scrise în *La pensée et le mouvant* — Bergson însuşi răspundea printr'o scrisoare, datată Vevey, August 1935, în care, observând că nu cunoaşte suficient gândirea tomistă, pentru a o confrunta just cu a sa proprie, adăoga aceste rânduri semnificative: „Dar, ceeace este sigur, este că atunci când am trebuit să adâncesc cutare sau cutare punct particular al acestei filosofii, m'am găsit în prezenţa unor idei a căror esenţă o puteam accepta cu condiţia de a ţine seama, fireşte, de desvoltarea ştiinţifică ce avusese loc între timp... De realism, şi de realismul cel mai radical, leg întregul vederilor mele. Niciodată n'am putut considera cunoaşterea ca o construcţie şi de aceea... am respins kantismul sau, mai

---

1) In Compiti e missione, cit. in v. Indirizzi e conquiste della filosofia neoscol. ital. cit. p. 2.

2) *Saitta*, Il carattere della filosofia tomistica, Firenze, Sansoni, 1934.

3) *H. Massis*, Notre ami Psichari, Paris, Flammarion, 1936, p. 188.

curând, am refuzat să mă opresc la el..."[1]). Rândurile lui Bergson trebue însemnate numai pentru această adeziune la realism[2]); căci, dacă întregul gândirii lui se constitue pe alt plan decât al tomismului, el cuprinde însă, prin valoarea pe care o acordă spiritului şi prin acel filon de certitudine care apare în *Introducere la metafizică*, semnul unei orientări care se ridică deasupra îndoelilor esenţiale ce sunt începutul filosofiei moderne.

Şi nevoia acestei certitudini este faptul care străbate orientarea catolică italiană îndreptată împotriva idealismului, ale cărui teze extreme apăreau prefigurate în acea „deificare" a omului pe care o încearcă Renaşterea. Gemelli, definind caracterul de perenitate al filosofiei tomiste — în care străbate certitudinea şi optimismul — o defineşte ca o filosofie a simţului comun, întrucât în lume ea vede opera creată de Dumnezeu, care aci îşi manifestă spiritul; şi, mai mult, o numeşte filosofie umană, întrucât concepe pe om în complexitatea lui de corp şi suflet; deschizându-i nădejdea atingerii fericirii, este deasemenea o filosofie optimistă. Dar acestea sunt tocmai punctele pe cari îndoiala spiritului modern le-a anulat treptat, întrucât a anulat în primul rând credinţa în adevărul acestei lumi. Recucerirea acestei credinţe, astfel coborîrea omului — pe care gândirea modernă l-a pus alături de Dumnezeu, cum scrie Gemelli[3]) — este recucerirea unei certitudini şi a unui echilibru în cari nu ar mai putea străbate accentul pascalian al îndoielii tragice.

Semnalându-se în gândirea contimporană preocuparea dominantă a obiectului, deasupra preocupării căilor de ajungere la el, preocupările metodei, s'a precizat[4]) punctul esenţial al ontologismului contimporan, credinţa în existenţa independentă a lumii obiectelor, astfel direcţia unui realism pre-umanistic, punându-se în legătură această atitudine cu formele politice în cari domină puterea executivă. Am putea vorbi astfel de o corespondenţă între regimul politic al Italiei actuale şi înflorirea neotomismului deşi, cum am văzut, semnele unei o-

---

1) Citat în *M. S. Gillet*, Paul Valéry et la métaphysique, Paris, Flammarion, 1925, pp. 49—51.

2) Notăm studiul lui Olgiati, *La filosofia bergsoniana ed il realismo*. în *Relazioni e comunicazioni presentate la X Congresso nazionale di filosofia*, 1935, care subliniază deosebirile ce există între cele două gândiri.

3) *Gemelli*, Il significato del centenario di S. Tommaso d'Aquino, Milano, 1933 p. 30; citat în vol. Indirizzi e conquiste, cit. p. 181, nota 2.

4) *Tudor Vianu*, Metodă şi Obiect, în Viaţa Românească, Iunie 1937.

rientări catolice preced cu mult instaurarea acestui regim. Ceeace poate fi însă afirmat, fără a rămâne angrenat în marginile unui timp dat, este ivirea necesară a neotomismului pe linia acelui ontologism care renaşte în filosofia contimporană; întoarcerea la transcendenţă şi credinţa în realitatea existenţei înseamnă prezenţa unei orientări care-şi găseşte întemeierea primă în tomism: iar discuţiile duse asupra tezei lui Carlini arătau limpede că, dacă necesitatea acestei transcendenţe apare chiar în liniile ultimului idealism, ea nu se poate susţine consecvent şi deplin decât în marginile unui realism scolastic. Punerea punctului de vedere metafizic înaintea celui gnoseologic, lămurirea unui sistem de gândire pe drumul deschis de definirea iniţială a acestei poziţii faţă de problema existenţei însemnau la Olgiati, pe toate căile, voinţa fixării unei certitudini prime, faţă de care întrebările ulterioare ale gândirii moderne nu se mai pot pune. Dacă în Italia, neotomismul se afirmă astăzi atât de hotărît drept orientarea cea mai adevărată a gândirii, faptul se lămureşte evident prin necesitatea de a respinge în primul rând tezele idealismului susţinut de personalităţile proeminente ale speculaţiei italiene actuale [1]); dacă însă, mai mult, el se afirmă drept singura tradiţie autentică a spiritului italian şi singura cale de restaurare a valorilor spiritului, acest alt aspect al mişcării catolice o ridică la treapta unui semn al exigenţelor de gândire ale prezentului; şi, uitând partea de polemică destul de aspră — desfăşurată împotriva-i de direcţia idealistă —, uitând unele coborîri ale aceluiaşi neotomism în preocuparea actuală de adaptare la îndrumarea spirituală născută dintr'un anumit sistem politic, neotomismul aduce, în activa folosire a datelor ştiinţei şi în cercetarea problematicei acelor discipline filosofice cari au apărut în cadrul gândirii moderne, semnul unei direcţii noui care se im-

1) Pentru acest realism italian contemporan, apărut dincolo de neotomism, cităm volumul lui Michele Losacco, *Preludi al nuovo realismo critico*, Modena, Guanda, 1938. Notăm şi studiul lui A. Aliotta, *L' eredità spirituale di F. de Sarlo* in *Logos* (Iulie—Sept. 1938) care susţine necesitatea realismului prin argumentul etic: acţiunea morală poate exista într'adevăr numai înăuntrul realismului, deoarece numai aci ea este modificare sau depăşire a acestei realităţi ce nu atârnă de noi şi ni se opune. Pentru precizarea poziţiei lui Carlini, notăm şi studiul recent: *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano* în *Logos*, Ianuarie—Martie 1938. — Notăm în sfârşit teza de doctorat a lui Mario Dal Pra, *Il realismo e il trascendente* (Padova, Cedam, 1937), care, gândită în linia acelui realism absolut pe care-l afirmă concepţia lui Erminio Troilo (*Le ragioni della trascendenza o del realismo assoluto*, Venezia, 1936), dovedeşte că preocuparea centrală a filosofiei italiene de azi este determinarea acestui nou realism.

pune spiritului: anulând filonul de gândire care, dela erezia eckartiană până la idealismul absolut, cuprindea esenţa unei noui poziţii metafizice, neotomismul încearcă o repunere a spiritului omenesc în perspectiva acelei liniştitoare certitudini a existenţei şi a transcendentului, pe care o înseamnă gândirea scolastică.

ORIENTATIONS ET PERSPECTIVES

Coup d'oeil sur la philosophie française en 1937

par LÉON BRUNSCHVICG

La réflexion du philosophe est à la rencontre des courants divers qui touchent et émeuvent les esprits d'un siècle: *Science, Art, Politique, Religion.* Ce qui ne veut pas dire que le philosophe suive la mode et s'habille à la couleur du temps. D'une génération à l'autre, il y a une continuité de solutions, ou tout au moins un héritage de problèmes qui fait que la philosophie a une histoire à elle dont le cours, pour n'être assurément pas nécessaire, ne peut cependant s'expliquer complètement que du dedans. Précisément, dirais-je, parce que nous vivons dans un monde particulièrement instable où les progrès de l'intelligence et du goût, où le bouleversement sans trêve des conditions sociales et des rapports internationaux rendent malaisé l'exercice de la mémoire et le recul nécessaire à la solidité du jugement, il importe que le philosophe sache étendre dans le temps comme dans l'espace l'horizon de son regard, d'autant plus sensible à l'actualité du présent, à ce qu'il sera légitime d'en attendre pour l'avenir, immédiat, que ses vues s'appuieront à une compréhension plus exacte et plus fine du passé.

Notre civilisation date de trois siècles, intervalle infime en comparaison de ce que nous commençons à soupçonner de l'âge de la terre et de l'âge de l'humanité. C'est de Galilée et de Descartes que nous tenons la méthode à suivre pour la recherche de la vérité, méthode qui, après avoir fait ses preuves en astronomie et en physique, va se trouver transportée par des penseurs français sur le terrain de la morale et de la politique. Menacé par la dictature jacobine, dans un refuge dont il ne devait sortir que pour aller au-devant de la

mort, Condorcet proclame son espérance et sa foi dans le triomphe de la raison, dans l'avènement de la justice universelle et de la paix, en rédigeant *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Or, dès l'apparition de l'ouvrage posthume, la réplique lui est donnée par un écrivain dont l'oeuvre, concourant avec celle de Joseph de Maistre, devait exercer une influence profonde sur le développement de la réaction romantique au XIX-e siècle: De Bonald, auteur de la *Législation primitive*.

Avant même qu'Auguste Comte ait baptisé la *sociologie*, le problème de la discipline nouvelle se détache avec l'acuité dramatique qu'il doit aux événements de la Révolution, mais tel qu'il préoccupe encore et divise au XX-e siècle les représentants les plus autorisés de l'Ecole française qui a donné tant de gloire à notre pays, grâce à leur chefs Emile Durkheim et M. Lévy-Bruhl, avec leurs collaborateurs de *l'Annéé Sociologique:* MM. Mauss, Fauconnet, Bouglé, Davy, Halbwachs, René Maunier. J'énumère, et, commencer d'énumérer, c'est se condamner à omettre. Je m'en excuse une fois pour toutes.

Sous une forme ramassée et brutale, la question sera de savoir si ce qui permet à la personne humaine de s'élever au-dessus des conditions purement physiques de l'existence, si ce qui nous distingue de l'animal, n'est pas avant tout de nature sociale. Est-ce que la conscience individuelle plonge dans la conscience du groupe où est inscrite la règle ce que chacun de nous doit faire et penser? Ou, au contraire, est-ce que la représentation collective n'est pas liée à la tradition d'un monde transcendant sans commune mesure avec les exigences de la pratique quotidienne, monde indifférent à la contradiction, qui ne doit presque rien à l'expérience, et que l'expérience, même la plus décisive à nos yeux, ne saurait ébranler, comme si les visions du rêve servaient à rendre raison des événements de la veille? Le service éminent que nous rendent les sociologues, ce serait, en définitive, d'éclairer le côté nocturne de l'âme, les préjugés tenaces, les impulsions inconscientes que la culture a pour mission de refouler, mais qui, à certaines époques et dans certains pays, se réveillent avec la violence menaçante d'un instinct.

Nous sommes à une de ces époques et nous connaissons ces pays. Brusquement, un débat qui avait pu sembler d'abord académique vient rejoindre le centre de nos préoccupations et de nos habitudes. Que sommes-nous, et que voulons-nous être?

Accepterons-nous la fatalité des circonstances qui nous a fait naître dans telle partie de la planète, qui nous classe dans telle profession, qui nous soumet ainsi à la loi du groupe qui trop souvent sera la loi de la jungle? Ou revendiquerons-nous pour nous-mêmes ce que nous respectons en autrui, ce qui fait la dignité de la personne, liberté de jugement, intégrité de conscience, sur lesquelles la brutalité d'une contrainte purement matérielle ne saurait avoir de prise. Dans la charité d'Antigone qui, malgré l'ordre du tyran, se fait un devoir d'ensevelir pieusement le cadavre de son frère, dans l'inflexible droiture de Socrate, face à la passion d'un tribunal populaire, comme aujourd'hui dans la sainteté du martyr tenu en captivité pour s'être montré digne de recevoir le prix de la paix et de l'humanité, les pouvoir établis ne veulent voir qu'un individu en révolte. Mais cet individu est le porteur de l'esprit universel qui se dresse contre ce qu'une antiphrase cruellement ironique appelle raison d'Etat, négation de la raison elle-même.

De ce problème pratique, la tâche de la philosophie est de remonter jusqu'à la réflexion sur l'ordre hiérarchique des valeurs que nous attribuons au monde, à l'âme, à Dieu. Tâche de tous les temps, mais qui prend pour chaque époque une nuance particulière.

Pour préciser le sens du mouvement dans lequel la pensée française est maintenant engagée, nous trouvons la meilleure base de référence dans un trait particulièrement intéressant et fécond de la théorie du progrès chez Condorcet. Nul comme cet utopiste prétendu n'a démontré à quel point l'élan de générosité, pour acquérir toute sa vertu d'efficace bienfaisance, devait s'appuyer à la force de l'intelligence. Il a demandé à la loi des grands nombres, mise en lumière par le calcul des probabilités, d'opposer le hasard à lui-même, „en assurant à celui qui atteint la vieillesse un secours produit par ses épargnes, mais augmenté de celles des individus qui, en faisant le même sacrifice, meurent avant le moment d'avoir besoin d'en recueillir le fruit en procurant, par l'effet d'une compensation semblable, aux femmes, aux enfants, pour le moment où ils perdent leur époux ou leur père, une ressource égale et acquise au même prix, soit pour les familles qu'afflige une mort prématurée, soit pour celles qui conservent leur chef plus longtemps".

Ainsi, c'est dans le domaine sociologique qu'a commencé d'apparaître la portée de ce calcul des probabilités „qui occupe aujourd'hui, dans la pensée scientifique tout entière, une place prépondérante et pour ainsi dire centrale". Je ne fais, en parlant ainsi, que reproduire les expressions dont M. Emile Borel se servait, présidant le 17 Décembre 1934 la séance publique annuelle de l'Académie des Sciences. Or, un coup d'oeil sur l'intervalle qui nous sépare de Condorcet va nous permettre de dessiner la courbe suivie par la philosophie française contemporaine.

Voici en effet ce qui s'est passé: l'écrivain qui au XIX-e siècle, directement ou indirectement, a exercé l'influence la plus marquée, Auguste Comte, le fondateur de l'Ecole Positiviste, n'apercevant pas, malgré le crédit de l'oeuvre de Laplace, comment la mathématique du hasard pouvait se déduire des principes tout à fait simples et clairs, avait prononcé contre le calcul des probabilités une de ces condamnations radicales, de ces excommunications majeures où se complaisait son tempérament dogmatique. L'autorité d'Auguste Comte a propagé dans l'opinion publique un réalisme du savoir scientifique suivant lequel les formules définitivement fixées des lois inconditionnelles commanderaient le déroulement immuable des faits, qu'il s'agisse de lois physiques ou de lois biologiques, de lois psychologiques ou de lois morales. „Le vice et la vertu sont des produits naturels comme le vitriol et le sucre". Taine, l'auteur de cette découverte, est bien le type de l'homme de lettres, purement et exclusivement homme de lettres; et pourtant nous savons que pour un Paul Bourget, un Ferdinand Brunetière, un Maurice Barrès, il représente à lui seul toute la science et toute la philosophie.

Il convenait de relever la popularité de cette conception extra-scientifique, sinon anti-scientifique, de la Science. C'est par rapport à elle, en effet, que se caractérise ce qui va constituer l'originalité de la pensée française, depuis un siècle: l'effort continu pour réintégrer dans l'examen des fondements de la connaissance ou les principes de l'action, l'esprit de finesse et d'exactitude qui avait été sacrifié à l'apparence flatteuse, à l'imagination trompeuse, d'une déduction inflexible, d'une logique unilinéaire.

Le courant est au confluent de deux mouvements, l'un de réflexion psychologique, l'autre de critique des sciences, dé-

rivant tous deux du *Cogito* cartésien, se traduisant, au XIX-e siècle, par deux oeuvres dont la méditation est encore aujourd'hui la plus substantielle et la plus profitable: l'oeuvre de Maine de Biran et l'oeuvre d'Augustin Cournot. De là, Charles Renouvier et Jules Lachelier procèdent à leur tour, tenant compte, pour en tirer des conséquences assez différéntes, du progrès, décisif qu'implique l'avènement de l'idéalisme kantien. Apparaissent enfin ceux qui sont les maîtres immédiats de la génération présente: Emile Boutroux, mort en 1921, dont la thèse, au titre prophétique comme son contenu *„De la contingence des lois de la nature"*, est de 1874, M. Henri Bergson, qui en 1889, avec *„l'Essai sur les données immédiates de la conscience"*, prélude à une carrière dont le rayonnement incomparable se prolonge en dehors de France comme en France.

L'*Essai* avait mis au centre de la spéculation philosophique l'intuition d'une durée qui ne veut pas se laisser confondre avec le temps abstrait et homogène de la mécanique. La durée est un flux d'âme, qualitatif et continu, dont il ne tient qu'à notre énergie spirituelle de prendre immédiatement conscience pour rentrer en possession de notre propre personnalité. Or, si nous nous reportons à la plus jeune de nos publications périodiques, au recueil des *Recherches philosophiques*, fondé sur l'initiative du regretté Albert Spaier, avec la collaboration de MM. Charles Puech et Koyré, nous n'y trouvons pas cette année moins de onze études qui, sans se répéter et sans se contredire, projettent sur le problème du temps la lumière d'une perspective originale. D'autre part, sous ce titre, *La dialectique* de la durée, M. Bachelard vient de réunir les Leçons qu'il a consacrées à définir les expériences diverses susceptibles de faire ressortir les alternatives de continuité et de discontinuité qui rythment notre vie intérieure. La thèse sur *l'Activité primitive du Moi*, avec laquelle M. Jean Nogué inaugurait en Sorbonne notre hiver doctoral, montre à quel point est actuelle l'influence bergsonienne sans laquelle nous n'aurions pas, telles qu'elles se sont développées, les oeuvres d'un Edouard Le Roy, d'un Jacques Chevalier, d'un Jean Baruzi, comme celles d'un Félicien Challaye, d'un Charles Blondel, d'un Wladimir Jankélévitch.

Ce n'est pas qu'il s'agisse d'un système: l'inspiration bergsonienne exclut expressément l'esprit de système. A chacun de ses ouvrages, M. Bergson a démenti les pronostics témé-

raires que des commentateurs impatients avaient émis sur le développement de la doctrine. *Matière et Mémoire* démontre que, loin de s'épuiser dans le sentiment présent, la conscience s'alimente à la survie d'un passé qui demeure inconsciemment actuel et agissant. Avec *l'Evolution créatrice*, sa pensée franchit les bornes de l'individualité pour prendre son appui dans l'élan de la vie universelle. Enfin, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, enseignent que l'élan vital prépare l'élan mystique, qui transcendera la condition humaine, dans le sens que font entrevoir et l'expérience d'un William James et celle d'une Sainte Thérèse.

Sur chacun de ces plans où nous a entraînés succesivement le génie de M. Bergson, émules et disciples nous font assister à un magnifique foisonnement d'idées et d'oeuvres, qui a trouvé ses historiens dans des ouvrages comme ceux de M. Parodi et de M. Benrubi.

Après avoir présenté la *Psychologie anglaise*, qui était avant tout une psychologie associationniste, et la *Psychologie allemande*, qui était avant tout une psycho-physique, Théodule Ribot avait tracé à la psychologie française la voie de la pathologie mentale. M. Pierre Janet, dont la thèse *De l'automatisme psychologique* est de 1889, devait s'illustrer pendant un demi-siècle de recherches renouvelées dans le détail des observations, élargies dans le champ des applications, et cependant fidèles à la direction d'une pensée attentive à juger de l'activité psychique moins par l'expression verbale que par la conduite réelle. De même, dans l'attitude critique qu'il a prise à l'égard de la doctrine d'Herbert Spencer, M. Bergson se rencontre avec M. André Lalande qui a pu, en 1931, dans ses *Illusions évolutionnistes*, remanier et renforcer sa thèse de 1898, où il montrait comment la prétendue loi qui assujettissait la marche du monde à une différenciation croissante des choses et des esprits, se renversait au profit du progrès véritable qui, dans le domaine moral comme dans le domaine physique, est orienté vers l'assimilation et vers l'unité. Le premier mois de cette année 1937 a vu réapparaître sous une forme nouvelle la thèse de M. Maurice Blondel *l'Action*, dont la soutenance en 1893 a été autre chose qu'un événement universitaire, qui a eu un retentissement profond et durable sur la manière de poser le problème de la philosophie religieuse. Loin d'adhérer au demi scepticisme des pragmatistes anglo-

saxons. M. Blondel a eu pour préoccupation essentielle et continue d'atteindre la vérité de l'être qui ne peut se conquérir qu'en s'installant dès le début dans l'intimité de l'âme. D'inquiétude en inquiétude, selon le rythme de la pensée augustinienne, la philosophie de l'action suit le progrès d'une dialectique qui, à chacune de ses étapes, requiert et manifeste la grâce de la condescendance divine.

Pendant que s'accomplissait à l'intérieur de la réflexion métaphysique un mouvement que nous regrettons bien vivement de ne pouvoir caractériser que par ses lignes de départ, la science prenait un développement extraordinaire, que l'un de ses principaux protagonistes, M. Paul Langevin, est allé jusqu'à qualifier d'*invraisemblable*. Et dans tous les domaines le résultat était le même: le savoir positif faisait craquer les cadres dans lesquels le positivisme avait tenté de l'enfermer. Les savants du XIX-e siècle étaient naïvement réalistes, faisant abstraction de l'intervention humaine dans l'oeuvre de connaissance, comme ces enfants qui se trompent infailliblement dans le calcul des personnes présentes parce qu'ils oublient de se compter eux-mêmes. Les expériences fameuses qui ont donné occasion à la relativité d'Einstein nous ont contraints de nous rappeler que la situation de l'observateur ne peut pas ne pas avoir d'influence sur les mesures qu'il effectue, de même qu'à l'autre extrémité de la science physique nous sommes avertis qu'il suffit d'éclairer un électron pour ne plus pouvoir le saisir tel qu'il est en soi, puisqu'on lui envoie un photon et que par là-même on altère la nature du phénomène. Ainsi est né un *nouvel Esprit scientifique*, pour reprendre l'expression de M. Bachelard, qui est la parure de *l'Encyclopédie Philosophique* publiée sous la direction de l'éminent doyen de la Faculté des Lettres de Paris, Henri Delacroix.

Ce nouvel esprit scientifique devra-t-il s'accompagner d'un nouvel esprit philosophique? La réponse ne sera pas la même en 1937 pour les positivistes attardés aux formules simplistes du XIX-e siècle, et pour ceux qui ont suivi le mouvement de critique des sciences inspiré de Cournot, d'Émile Boutroux qui, nulle part plus qu'en France, n'a produit de travaux originaux et profonds. Après les noms de Pierre Duhem, d'Henri Poincaré, de Jules Tannery, de Gaston Milhaud, d'Émile Meyerson, de Maximilian Winter, je me borne à citer ceux de M. Louis Weber, d'Edouard le Roy, René Berthelot, Abel Rey.

Ceci en tout cas est à retenir: l'ère semble définitivement révolue où une philosophie de la nature se constituerait comme telle, abstraction faite de toute référence à l'activité spirituelle du savant et, corrélativement, où une philosophie de l'esprit, pour rentrer en possession de son autonomie, devrait se déclarer sinon hostile, du moins étrangère aux scrupules d'exactitude dans le détail, à l'exigence de vérification continue, qui sont la raison d'être de la recherche scientifique. Des controverses nées de préjugés réciproques ont perdu leur actualité. Quel meilleur signe, quel exemple plus excellent que la publication du nouveau *Traité de Psychologie normale et pathologique*, parvenu aujourd'hui à son cinquième volume sur les dix qu'il doit comprendre? M. Georges Dumas y a groupé sans exclusion de domaines ni de méthodes toutes les études qui, soit par en bas, soit par en haut, concourent à éclairer directement ou indirectement les replis de la vie intérieure.

Cette volonté de rapprochement, ce souci de collaboration, ne s'arrêtent pas aux frontières d'un Etat. Que la pensée française s'offre aux courants qui traversent le monde, on peut en prendre à témoin le *Congrès de philosophie scientifique* qui s'est tenu à Paris en 1935 par les soins de M. Louis Rougier, pour examiner le *néo-positivisme* de l'Ecole de Vienne. On sait aussi que les événements politiques et sociaux d'après-guerre ont donné chez nous un regain de faveur à la métaphysique dialectique renouvelée de Hegel et qui avait conquis tour à tour la Grande-Bretagne, l'Italie, la Russie. A l'intérieur de la pensée chrétienne se manifeste simultanément un double courant d'influences et d'efficacité qui invoque d'une part l'inspiration pascalienne, d'autre part l'influence d'Aristote. Tandis que traducteurs et commentateurs s'empressent autour de Kirkegaard, la pensée thomiste, dont M. Jacques Maritain et M. Etienne Gilson étudient, chacun de son point de vue, le rapport à l'érudition cartésienne, se trouve adaptée par de nombreux penseurs et particulièrement par le P. Sertillanges, aux besoins de l'heure présente. C'est dire que la curiosité dans l'espace s'accompagne d'une curiosité dans le temps.

Mais l'intérêt à l'égard du passé qui a suscité tant de recherches considérables, que je suis contraint de passer sous silence, n'est pas un passe-temps d'érudit, un prétexte à évasions. L'immense matière que fournit l'histoire de plus en plus minutieusement reconstituée des techniques, des sciences, des reli-

gions, est faite pour fournir une base plus large et plus solide au plein exercice du jugement. Quand on a le privilège de vieillir parmi les jeunes, on voit à quel point leur pensée est orientée *Vers le Concret*, selon le titre que M. Jean Wahl donne à un recueil d'études sur l'histoire de la pensée contemporaine. Dans cette voie les engagent leurs maîtres les plus écoutés, soit qu'avec MM. Le Senne et Lavelle ils s'attachent à l'idéalisme dialectique, assouplissant les cadres tracés jadis par Hamelin, soit qu'ils parlent le langage du réalisme le plus audacieux sur le plan de la transcendance avec M. Gabriel Marcel, sur le plan de l'immanence avec M. Raymond Ruyer. Et, après Frédéric Rauh, dont le souvenir et l'exemple demeurent vivants dans notre Université, après M. Emile Chartier, l'auteur célébre des *Propos d'Alain*, après MM. André Cresson, Dominique Parodi, Désiré Roustant, François Roussel, des professeurs d'élite assurent, dans nos lycées et collèges, un large enseignement philosophique qui, presque partout ailleurs, est réservé aux étudiants des Facultés. Ceux qui en ont approché peuvent dire dans quelle atmosphère d'amitié réciproque et de fervente communion. La promesse a été tenue, que nous rappelions au début de cette étude, l'initiation à la philosophie est effectivement autre chose qu'une médication pour l'usage externe. Elle sait développer dans les générations nouvelles l'art de penser pour soi et par soi, avec cette liberté et cette intégrité qui font la noblesse véritable de l'homme en tant qu'homme.

N'est-ce pas ce qui nous autorise à mettre sous le patronage de Descartes cette année 1937 où sera commémoré le troisième centenaire du *Discours de la Méthode?* En Août prochain doit se tenir à Paris le IX-e des Congrès internationaux de philosophie. La première session y avait eu lieu lors de l'Exposition de 1900 sur l'initiative de Xavier Léon qui avait été aussi l'animateur de la *Société française de philosophie.* Entre temps, dans les séances d'examen poursuivies pendant plus de vingt ans, avec le concours de penseurs et de savants de différents pays, M. Lalande avait pu mener à bien l'oeuvre d'un *Vocabulaire technique et critique de philosophie,* où les divers sens des termes dans les principales langues sont analysés et distingués, rapportés au texte original où ils paraissent pour la première fois, discutés dans l'usage de leur compréhension et dans l'abus de leur extension, de façon à prévenir les ma-

lentendus entre peuples et peuples, comme entre esprits et esprits, à élucider tout ce qui pourra être effectivement éclairci, à signaler comme obscur et dangereux ce qui demeure équivoque et confus, témoignage positif et précieux, qui n'a jamais été plus opportun qu'à l'heure actuelle, du service que la cause de l'humanité a le droit d'attendre du génie de la France.

Les tendances actuelles de la philosophie particulièrement en France

par JACQUES CHEVALIER

Dans une lettre qu'il nous écrivait récemment au sujet de la tradition classique en philosophie, M. Bergson déclarait: „L'essence du classicisme est la précision. Pour ma part, j'appellerais classique toute philosophie qui fait passer en première ligne le souci de la précision. La précision me paraît avoir été une invention des Grecs, qui l'ont transmise aux Latins". Elle est demeurée l'apanage des peuples de culture latine, chez qui se poursuit la tradition philosophique essentielle.

Examinons de plus près ce point. Le souci de *l'exactitude*, qui entraîne la soumission de l'esprit au réel, le souci de la *précision*, qui implique le respect scrupuleux de la vérité dans les moindres détails, et *l'ordre* qui en règle l'exposé, d'une manière moins purement empirique qu'en Angleterre, moins systématique qu'en Allemagne, — telles sont, en effet, les caractéristiques de la tradition classique en philosophie; voilà ce qui la distingue dans tous les pays qui lui sont demeurés fidèles, de la France à l'Italie, de la Belgique à la Roumanie, sans en exclure le mysticisme des races ibériques; voilà ce qui lui assure tout à la fois l'universalité et la pérennité, dans l'espace et dans le temps. Ce souci d'une vérité exacte, précise et ordonnée n'a cessé de marquer la pensée française en ses récentes manifestations, et il leur confère à toutes une unité foncière, en dépit de divergences qui vont parfois jusqu'à une apparente opposition. Il devait finalement, à travers les conflits d'idées et de doctrines, aboutir à l'infléchissement de la pensée philosophique dans le sens d'un *réalisme* foncier qui en demeure, à notre sens, le trait dominant.

L'un de nos plus grands métaphysiciens, Ravaisson, l'avait formulé dès 1867 en termes prophétiques, dans la conclusion de son *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle:* „A bien des signes, il est permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur, la conscience que l'esprit prend en lui même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action".

De fait, l'époque philosophique qui s'étend, en France et ailleurs, de 1871 à 1937, s'est signalée d'abord par un incontestable renouveau de la pensée métaphysique et, plus procisément encore, de la métaphysique traditionnelle, de cette *philosophia perennis* qui, aux alentours de 1871 apparaissait définitivement condamnée. A cette date, en effet, le positivisme ou le phénoménisme régnait en maître sur les esprits. Et si, en France, l'enseignement philosophique devait, pendant une génération encore, rester fidèle à l'éclectisme cousinien, tous les domaines de la recherche étaient envahis par un état d'esprit, des méthodes et des présupposés issus d'Auguste Comte et, par delà Comte, des philosophes anglais et français du XVIIIe siècle: culte de la science, culte de la nature, culte de l'homme ou, plus exactement, de l'humanité. Ce dernier trait, l'anthropocentrisme, finit même par dominer tous les autres et par déloger le théocentrisme de la pensée traditionnelle, sous l'influence de l'„idéalisme" panthéistique des Allemands, de Hegel et de ses disciples, qui s'accordaient avec les positivistes dans leur effort pour diviniser l'homme. Telle était la métaphysique, et même, peut-on dire, la mystique, commune à la plupart des grands mouvements idéologiques qui se partagèrent les esprits entre 1850 et 1890. Systématisée en Allemagne, puis répandue dans les masses, sous une forme dégradée et d'autant plus dangereuse, par le marxisme, cette métaphysique, en France, ne s'avouait pas: chez les positivistes, qui professaient l'exclusion de toute métaphysique et de toute religion, comme dans l'enseignement, où la neutralité était imposée depuis 1882 par la loi, elle se couvrait et se recommandait tout ensemble des faits, — de faits qui bien souvent n'étaient que de pseudo-faits, des faits interprétés ou parfois même construits de toutes pièces en vue de la théorie qu'on prétendait établir. Propagée

par un Taine, par un Berthelot, par un Renan, en psychologie comme en science, en sociologie comme en histoire, elle interdisait à l'esprit d'aller au delà des phénomènes, des apparences des lois, ou des moeurs; elle niait même qu'il y eût un au delà, un absolu, des causes, des choses, un être et un devoir être; et, ce qui est plus grave, elle tendait constamment à hypostasier les phénomènes, à ériger le fait en droit, le relatif en absolu, bref à mettre l'homme à la place de Dieu.

Tout n'a pas été funeste dans la diffusion de la doctrine positiviste: elle a contraint les tenants d'un spiritualisme paresseux, dogmatique et dénué de preuves, à sortir de la facilité où ils s'endormaient, et consciente des difficultés, des obstacles et du danger, à opposer aux pseudo-faits de leurs adversaires les faits réels, concrets et précis, qu'un examen plus attentif de la réalité, et d'abord de la réalité intérieure, du moi, les amena à découvrir et à mettre en évidence. Ainsi se constitua en France une tradition de *métaphysique positive*, que l'on peut rattacher à Maine de Biran et qui à l'encontre du kantisme et du positivisme prédominants, affirma et démontra la possibilité pour l'esprit humain d'avoir accès, par l'expérience, à l'absolu: Ravaisson nous y conduit par la réflexion sur l'art, et sur les formes extérieures que la forme intérieure, ou l'âme, façonne à son image, ainsi qu'on observe dans l'habitude, et il dénonce dans l'idéalisme allemand et dans le mécanisme deux aspects du matérialisme qui renverse ce rapport. Lachelier, scrutant, comme Pascal, les trois dimensions de l'être, découvre, derrière l'apparente *nécessité* des séries phénoménales, *la finalité* de système qui eux-mêmes supposent une *liberté* créatrice à leur principe, et il nous fait ainsi passer d'un „idéalisme matérialiste" à un „réalisme spiritualiste", qui ne peut que s'achever dans un acte de foi en l'absolu réel et vivant, Dieu. Boutroux, s'attaquant à l'antinomie du déterminisme et de la liberté, montre que la liberté est un fait, que le déterminisme n'est qu'une théorie, et que l'ordre qui régit l'univers est un ordre contingent, un et divers, discontinu et hiérarchique, analogue à celui que manifeste l'être inhérent à la conscience. Bergson, ramené par le progrès de sa réflexion et par les faits aux données immédiates de la conscience, et saisissant par un effort d'intuition la pure durée irréductible aux formes spatiales dans lesquelles la projette la science, détermine le rôle de la matérialité, qui articule l'esprit mais ne le constitue pas, et il retrouve, au principe et au terme

de l'élan qui soulève l'univers, l'Amour qui a tout fait. Maurice Blondel, conscient de l'impossibilité pour la spéculation philosophique de boucler dans le fini, découvre dans la logique intrinsèque de l'action la pensée réelle, concrète, qui engage notre destinée, et qui ne peut se vouloir vraiment que dans la mesure où elle renonce à se vouloir soi-même pour placer l'être et l'action de Dieu en nous, achevant ainsi nos démarches humaines dans un ordre proprement surnaturel qui parfait notre nature sans qu'elle puisse se le donner elle-même.

Un positivisme intégral, docile à l'impulsion des faits et aux leçons de l'expérience, aboutissait donc à une métaphysique intégrale; et cette métaphysique apparaissait au bout de toutes les avenues qu'avait ouvertes le positivisme et qui, dans l'intention de ses auteurs, devaient nous en écarter à tout jamais. De fait, une critique précise, rigoureuse et approfondie des postulats des science positives et de leurs méthodes avait amené déjà Claude Bernard à discerner au principe même de la vie comme de l'expérience qui l'appréhende, une idée créatrice ou directrice, supérieure à tout le mécanisme, tandis qu'à l'aube du nouveau siècle un Henri Poincaré, un Duhem, un Edouard Le Roy et beaucoup d'autres savants authentiques étaient conduits, par la critique des théories et des faits, à marquer les limites de la science, plus apte à la conquête qu'à la compréhension du monde: une science, précisera-t-on à la suite d'Einstein et d'Heisenberg, dont le relativisme universel se suspend à une réalité dont elle ne nous donne que des signes; une science dont le déterminisme global repose sur une indétermination foncière. En psychologie, la vieille conception atomiste et mécaniste de la vie mentale a dû céder le pas aux vues synthétiques de la „théorie des formes", et faire une part croissante à la vie de l'esprit, soit qu'on l'envisage dans sa puissance originale de création et de réception, dans les manifestations les plus hautes de l'art et de la mystique, soit qu'on l'établisse, selon la méthode de différence, par l'étude des formes inférieures de l'activité humaine ou animale, visibles dans l'automatisme des comportements, des réflexes, des habitudes, normales ou anormales. Enfin la sociologie elle-même, dans laquelle Comte avait cru voir la science régulatrice et suprême, et d'où l'école de Durkheim avait prétendu tirer les normes de la pensée et de l'activité humaines, s'est infléchie depuis peu dans le sens d'un impératif moral ou d'un élan d'amour qui domine les faits et les juge, et qui, nous apprend

Bergson, à travers les formes statiques où elle s'enclot, retrouve à sa source, dans son dynamisme interne et dans son origine transcendante, la vie morale et religieuse de l'humanité. Par là, le positivisme est, non pas nié, mais dépassé; le primat de l'esprit s'affirme; et il apparaît à nouveau que ce sont bien les idées qui mènent le monde.

Mais quelles idées? celles de l'homme ou celles de Dieu? Telle est, selon nous, la question à laquelle aujourd'hui la philosophie s'affronte. Les vieilles querelles ne sont pas éteintes: mais elles sont transposées sur un plan supérieur. Pour l'idéalisme pur, qui procède de la critique kantienne, coupée de ses prolongements métaphysiques et sevrée du noumène, c'est dans les formes de la pensée humaine que doit être cherché le secret de l'univers: l'intelligibilité des choses est l'oeuvre de notre esprit. Pour le réalisme spiritualiste qui est issu de la grande tradition platonicienne et augustinienne à laquelle se rattache Descartes, seulement complétée par une vue plus exacte de la durée propre à l'ordre créé, le monde est constitué par l'ensemble des idées divines projetées dans l'être temporel par un acte créateur. Entre les deux, il y a toute la différence du concept à l'idée, ou de l'homme à Dieu. La difficulté subsiste, et cependant il n'est pas impossible de voir s'esquisser une solution qui incline finalement la première doctrine vers la seconde: l'idéalisme de Brunschvicg se heurte au „choc" de l'expérience, qui stimule l'esprit dans son oeuvre d'intériorisation croissante; le cheminement de la pensée, selon Meyerson, amène la raison en présence d' „irrationnels", — ou plutôt, comme eût dit Cournot, de „transrationnels", — qui interdisent à la raison humaine de tout réduire à l'identité des lois; enfin la dialectique d'Hamelin, partir de la relation, aboutit à la personnalité, humaine et divine, et à l'Absolu réel et concret, Dieu, à qui est suspendu tout le reste. C'est dans cette direction que s'oriente résolument la nouvelle génération philosophique, dont la méthode idéaliste, retrouvant le donné et prenant de là son élan vers l'absolu, s'achève dans un réalisme spirituel intégral, comme c'est le cas en France, ou y tend plus ou moins explicitement, comme cela est visible chez les pragmatistes et les néo-réalistes anglo-américains, de William James à Whitehead, ou chez les continuateurs d'Eucken et de Husserl, Scheler et Heidegger.

La pensée moderne, longtemps sevrée de l'absolu vu de Dieu, n'éprouve plus seulement le besoin de revenir à lui;

elle y revient, elle en montre le chemin, elle en démontre l'existence, et il lui suffira d'une exploration plus poussée des choses, des pouvoirs de la pensée humaine et, plus encore, de ses limites, pour repousser la tentation, fatale à la civilisation humaine, de construire le monde avec les concepts ou les exigences de l'homme, et pour s'efforcer d'y retrouver progressivement les effets et les signes de la Pensée créatrice d'où dépendent toutes les choses créées, à commencer par l'homme lui-même et par sa pensée.

Quelques aspects de la pensée contemporaine en France

par HENRI GOUHIER

I. De la notion d',,histoire contemporaine"

Qu'est-ce que le passé? Du présent sans présence. Il n'y a passé que par référence à un présent qui passe et la signification de l'histoire tient à celle de cette référence. Elle peut être double: représenter le passé ou le rendre présent. La première intention le rapproche de nous; la seconde nous rapproche de lui. Je me représente le passé: je me mets en sa présence. Dans un cas, nous essayons de le déchiffrer à la lumière d'aujourd'hui, lisant en hommes qui savent la suite et peut-être le dénouement. Dans l'autre, nous voulons l'atteindre tel qu'il fut lorsqu'il était présent, dans cet état d'innocence qui est l'ignorance de l'avenir. Ainsi l'histoire exprime-t-elle, plus ou moins confondues, les deux ambitions de l'esprit condamné au devenir: le temps vaincu et le temps retrouvé.

Cette distinction est particulièrement importante en histoire de la philosophie. Elle commande deux points de vue également légitimes et nécessaires. L'histoire de la philosophie est tantôt l'étude de ce qui est devenu *l'historique,* tantôt la recherche de ce qui fut *l'actuel.* L'historique est, pour ainsi dire, une dimension ,,existentielle", relativement indépendante du vrai, du beau et du bien; que je juge le spinozisme faux dans ses principes, que je trouve l'oeuvre de Maine de Biran sans architecture, que j'estime les tendances de Rousseau moralement dangereuses, ces diverses pensées existent avec des proportions tellement reconnues que leur grandeur a l'évidence d'un fait: l'idée de la contester n'effleure même pas mon esprit. Il y a donc une histoire de la

philosophie qui est une espèce de Panthéon. Le retour au temps vécu n'est pas cette histoire simplement élargie; il ne s'agit pas de convoquer les disciples autour des maîtres: le passage du portrait à la fresque n'offrirait rien de vraiment nouveau sans un changement de perspective. *L'actuel,* c'est le contexte de *l'historique,* mais avec son ordre propre: la portée dans l'actuel ne coïncide pas toujours avec l'importance dans *l'historique* et c'est pourquoi les deux recherches ne se complètent naturellement qu'à la condition de respecter leur divergence. Si intelligent que fut le cartésien Rohault, il n'occupe qu'une modeste place dans *l'historique:* un historien essayant de revivre avec ses contemporains serait tenu de s'arrêter plus longuement devant son rôle et ses écrits pour obéir aux exigences de *l'actuel,* cet *actuel* qui suivit la mort de Descartes. Imaginons, au contraire, la curieuse situation de celui qui tracerait un tableau de la philosophie en France au début du XIX-e siècle, acceptant de prendre Maine de Biran tel qu'il fut connu même de ses amis.

Ainsi la notion d'histoire contemporaine aura, comme toute histoire, une double signification; elle a, en outre, ses problèmes qui lui sont propres.

Il nous arrive sans doute de penser notre temps comme si l'actuel était transparent et nous révélait *l'historique.* Ceci, devant les événements politiques comme devant les oeuvres d'art ou les systèmes philosophiques. Mais, dans l'épaisseur de ce présent qui, par notre mémoire, coïncide avec notre vie, jusqu'à quel point oserions-nous transformer cette impression en affirmation? Peut-être pour le livre aimé depuis vingt ans, mais pour celui qui „vient de paraître"? Il n'est pas question de nier la possibilité, le droit et parfois le devoir de témoigner sur *l'historique:* une critique sérieuse doit dire à quelles conditions, et elle est peut-être plus délicate en philosophie qu'en politique ou en art, si *l'historique* est ici la récompense d'une ambition visant ce reflet de l'éternel que Miguel de Unamuno appelle *transhistorique.*

Quant à l'autre perspective, elle ne soulève certes pas une difficulté aussi redoutable: elle a pourtant en elle une apparente contradiction, appelée, d'ailleurs, à disparaître dès qu'elle sera définie. Le récit est toujours postérieur à l'événement, même celui du *speaker* racontant devant le *micro* les péripéties de la fête ou du match qui se déroulent sous ses yeux. Si court soit-il, l'intervalle est déjà le recul de l'histoire. Le polémiste

vit dans l'actuel; mais revivre n'est pas vivre; le regard sur l'actuel n'est donc historique qu'à la faveur d'un recueillement, au double sens de ce mot, grâce auquel le temps sera perdu et retrouvé au même instant. Je ne le perds naturellement pas pour le retrouver identique: ce sera du présent sans ma présence, du présent vidé des schèmes d'actions qui dessinent mon avenir et me détournent des souvenirs superflus, du présent pour l'historien du temps présent. Entre le passé purement passé qui n'est plus inscrit dans aucune mémoire et le présent qui s'effile à la pointe du temps, il y a donc un présent reflétant son passé, une durée dont l'épaisseur dépasse largement un demi-siècle, un bloc d'années qui oscillent entre *l'historique* et *l'actuel*, un monde privilégié où l'on rencontre les morts au milieu des vivants.

Dans ce bloc d'années qui est *le présent* et *notre passé*, nous refusons de chercher *l'historique* et même de commencer un tableau de la pensée contemporaine; aucun philosophe ne sera étudié en lui-même ou pour lui-même: ces pages consacrées aux métaphysiques de la liberté esquissent l'histoire d'une inspiration ressaisie dans sa vivante *actualité*.

II. La liberté comme fait.

Félix Ravaisson a publié *De l'habitude* en 1938; Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction* en 1871; Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* en 1874; Henri Bergson, *Les données immédiates de la conscience* en 1889. Si l'on ajoute *L'Action* de M. Maurice Blondel en 1893 et si l'on devine sous *La modalité de jugement* de 1897 les thèmes directeurs de la pensée de M. Léon Brunschvicg, il ne sera pas exagéré de dire que le problème de la liberté occupe une place privilégiée dans la pensée française à la fin du XIX-e siècle. Ajoutons aussitôt: et du siècle suivant. Une fois mise à part l'oeuvre du précurseur, tous ces livres sont des thèses de doctorat marquant le point de départ de philosophies et de carrières qui appartiennent à l'histoire contemporaine et même, pour les trois dernières, à l'actualité la plus immédiate.

La liberté est un problème classique; le poser n'est pas très original. Sans doute, et ceci pourrait être dit de tous les problèmes philosophiques. Mais, si chaque système retrouve les mêmes questions, si chaque époque rencontre les mêmes points d'interrogation, ni leur ordre ni leur apparence ne sont identiques. Il semble que les circonstances, découvertes scientifiques, boule-

versements religieux, événements politiques, transformations économiques. poussent certaines questions au premier plan et les imposent à l'attention. Questions-chocs qui provoquent les esprits et les obligent à commencer par elles, questions-chocs qui créent un devoir et une urgence philosophiques, tels apparaissent les rapports de la science et de la religion au XIII-e siècle devant l'aristotélisme, l'union de l'âme avec le corps après la mort de Descartes, la définition de la civilisation dans l'humanisme profane du XVIII-e siècle; telle apparaît aussi, au milieu du XIX-e siècle, la liberté menacée par les divers positivismes dans l'enthousiasme justifié de l'intelligence scientifique.

Rappeler les noms de ceux qui défendirent la liberté et, avec elle, la philosophie, ce n'est nullement évoquer une école. L'art des rapprochements est aussi nuisible à l'histoire qu'à la métaphysique: certaines constructions harmonieuses sont pour la première ce que les éclectismes sont pour la seconde. Le présent article doit, au contraire, souligner les variétés de l'expérience de la liberté dans la vie spirituelle des cinquante dernières années: s'il y a une convergence, elle n'a un intérêt actuel que dans la mesure où elle est l'expression d'une diversité persistant à l'heure même de l'accord; elle n'exprime ni un système ni une école; elle est *un aspect* de la pensée française contemporaine.

„A bien des signes il est permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou un positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action". Ravaisson écrivait ces lignes souvent citées dans son *Rapport* de 1867 sur *La philosophie en France au XIX-e siècle*[1]). Elles définissent dans une lucide anticipation la convergence qui sera peut-être le fait philosophique le plus important des années suivantes; à travers la diversité des idéalismes et des réalismes un mouvement se dessine: l'esprit traite la liberté comme une réalité à découvrir et non comme une conclusion à démontrer.

Le problème ainsi posé se déroule sur deux plans. D'abord, il doit être considéré à l'intérieur d'une critique de la

1) 2-a édition, 1885. pag. 275.

connaissance scientifique: qu'est-ce que la science nous dit et qu'est-ce qu'elle ne nous dit pas de l'univers? qu'est-ce que le déterminisme qui semble être son principe vital? On sait que les recherches mathématiques et physiques les plus récentes ont donné à ces questions une nouvelle actualité; mais ce que le métaphysicien a considéré comme acquis après des oeuvres comme *De la contingence des lois de la nature* ou *Les données immédiates de la conscience*, c'est la légitimité d'un autre plan, celui de l'existence intime. Les nécessités pressantes de la discussion, en effet, ont obligé l'esprit à prendre conscience de ce qui, dans sa spiritualité, précède et commande toute démonstration. Le point de vue de l'intériorité est-il un point de vue sur du réel? Jusqu'où va le réel? Si l'intériorité ne discrédite pas la réalité, il y a une réalité, dont la science positive ne s'approche même pas, quels que soient ces progrès; ceux-ci ne sont pas en cause; „la faillite de la science" n'est ni une constatation ni une espérance de philosophe [1]); mais ses progrès s'inscriront indéfiniment dans le monde des objets et de ce qui peut devenir objet, par conséquent en dehors de ce qui reste toujours sujet. Le passage à l'existence intime ne marque pas seulement un écart entre l'univers de la science positive et celui de la connaissance intégrale: un écart peut être diminué et à la limite supprimé; il s'agit de deux ordres fondés sur deux types d'expériences. Poser le problème de la liberté, c'est d'abord comprendre le sens de la conversion requise pour vivre et penser sur le plan de l'intériorité; c'est ensuite découvrir dans l'activité spirituelle cette source que nous appelons liberté à la fois parce que l'analyse ne remonte pas plus haut et parce que la conscience a comme l'intuition d'un mouvement en avant.

Cet acte libre sera saisi de diverses manières dans l'effort de la volonté et la spontanéité de l'invention. Mais il y a une attitude commune devant le problème, celle dont Maine de Biran avait donné l'exemple dans son itinéraire silencieux. „Il a conçu, écrit Bergson, l'idée d'une métaphysique qui s'éléverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure. Vue géniale dont il a tiré les conséquences

1) L'expression „banqueroute de la science" est de F. Brunetière, *Science et religion*, 1895; il a, d'ailleurs, entendu parler de „faillites partielles"; cf. *Discours de combat*, t. I, pag. 13 sq, texte tiré d'une conférence *La renaissance de l'idéalisme*, 189.

sans s'amuser à des jeux dialectiques, sans bâtir un système" [1]). Biran est sans doute le maître du „positivisme spiritualiste" annoncé par Ravaisson, maître duquel on part ou maître que l'on rejoint, ce qui signifie peut-être que ces philosophies de la liberté sont, comme l'émouvante aventure racontée dans le *Journal intime*, un épisode décisif d'une même histoire: la lutte entre l'esprit du XVIII-e siècle qui a perdu son âme et l'âme qui se retrouve lentement dans l'esprit.

Cette attitude biranienne devant la liberté explique en partie deux caractères de la pensée contemporaine en France.

Les philosophes français semblent de moins en moins sensibles aux grandes architectures de style hégélien. Que des „réalistes" ou „néo-réalistes" s'en détournent, nul ne s'en étonnera; mais, si „l'idéalisme" est „la tendance qui consiste à ramener toute existence à la pensée" [2]), de telles constructions ne traduisent-elles pas une ambition naturelle et légitime? Celle-ci eut justement l'occasion de s'affirmer au début du siècle dans la thèse d'Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907); or, dans les ouvrages inspirés par ce puissant dialecticien, ce qui frappe, c'est l'influence de M. Bergson et de M. Brunschvicg, c'est-à-dire de la philosophie à laquelle Hamelin s'opposait le plus directement et de la philosophie qui s'oppose le plus ouvertement à celle d'Hamelin. Quel souci, désormais, de ne rien figer, de montrer la souplesse de l'esprit synthétique, de trouver dans l'*Essai* de multiples voies vers le concret! [3]). De quel ton victorieux M. Léon Brunschvicg peut se déclarer „un idéaliste vaincu" en „renonçant à construire et à déduire le monde"! Il n'exprime pas seulement une thèse personnelle, mais une disposition assez commune, lorsqu'il ajoute, dénonçant „le mirage de l'idéalisme absolu": „L'homme se suppose communiquant avec le Créateur en se substituant à lui, capable en tous cas, de dresser le plan d'un univers et d'édifier le monde, pierre à pierre, conformément au plan. L'étonnant,

---

1) *La philosophie française*, dans *Revue de Paris*, 15 mai 1915, p. 247 article reproduit dans *La science française*, Paris, Larousse, 1915.

2) Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926, t. I, article „idéalisme".

3) Voir, par exemple, D. Parodi, *En quête d'une philosophie*, Paris, Alcan, 1935 et René Hubert. *Le sens du réel*, Paris, Alcan, 1925 et *Le devenir des concepts*, article de la *Revue d'histoire de la philosophie*, 1932. Signalons que l'expression *Vers le concret* est le titre d'un livre de M. Jean Wahl, Paris, Vrin, 1932, recueil d'essais sur W. James, Whitehead et G. Marcel.

ce n'est pas qu'on ait échoué dans une pareille tentative, c'est qu'on y ait persisté si longtemps" 1).

Le second caractère n'est, en un sens, que le premier vu sous un aspect particulier. Malgré les exemples de Condorcet ou de Renouvier et surtout d'Auguste Comte, la philosophie de l'histoire n' a jamais été une spécialité française. Ceci tient sans doute à deux raisons: le catholicisme qui, apportant une théologie de l'histoire, rend moins urgente la philosophie de cette même histoire, et le cartésianisme, qui rejette l'historique dans la sphère de l'irrationnel. Or, les penseurs français n'ont jamais été moins tentés qu'aujourd'hui par les vastes fresques où le passé éclaire l'avenir: ceci est d'autant plus curieux que jamais l'histoire ne fut plus intiment mêlée à la réflexion philosophique. La leçon d'Auguste Comte est double; si la loi des trois états définit l'esprit de l'histoire selon le positivisme, le principe qui définit l'histoire de l'esprit dépasse le positivisme. „Ce n'est point *a priori*, dans sa nature, que l'on peut étudier l'esprit humain et prescrire des règles à ses opérations; c'est uniquement *a posteriori*, c'est-à-dire d'après ses résultats, par des observations sur ses faits, qui sont les sciences" 2). Ces lignes écrites par un jeune homme de vingt et un ans ajoutent une dimension à l'univers du *connais-toi*. L'histoire des sciences, l'histoire des techniques, l'histoire de la philosophie sont des témoignages sur l'esprit en train d'accomplir son travail d'esprit. Programme qui recevra des développements parfois divergents dans la métaphysique de *L'évolution créatrice*, dans l'epistémologie de M. Meyerson ou dans l'idéalisme de M. Brunschvicg: mais, dans ces divers cas, l'histoire apparaît unie à la philosophie dans une relation concrète qui ne fonde ni une histoire de la philosophie ni une philosophie de l'histoire. Il conviendrait d'illustrer ces remarques en s'arrêtant devant le dernier exemple; on verrait avec quelle volonté lucide M. Brunschvicg échappe à la philosophie de l'histoire au moment même où le risque est le plus menaçant; s'il y a un progrès de la conscience, c'est une loi de l'esprit et non de l'humanité prise comme une collectivité soumise à un seul élan; le passé ne garantit pas l'avenir, l'esprit reste libre d'aller contre sa loi, l'esprit reste libre de n'être pas esprit 3).

1) Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, décembre, 1923 pag. 152—153 et 170—171.

2) 24 septembre 1819, *Lettres à Valat*, Paris, 1870, pag. 90.

3) Voir le *Bulletin* cité plus haut, qui a justement pour objet une communication sur le sujet *Histoire et Philosophie*.

Dans ce monde où l'intelligence ne sent le poids ni d'une architecture aux lignes trop arrêtées ni d'un passé lourd d'un avenir trop précis, l'expérience de la liberté est moins celle d'une acceptation que d'un choix; l'acte volontaire se rapproche de l'invention; même recevoir une grâce ou se soumettre à une règle sont les victoires d'une âme appelée à se créer. Les mots „expérience religieuse", „expérience morale", „expérience esthétique", ne sont pas toujours des traces de pragmatisme effacées; ils indiquent les situations où l'intelligence atteint le plus sûrement le fait de la liberté. Ainsi, en renonçant à reconstruire le monde et à systématiser l'histoire, la pensée s'attache à l'homme libre, engagé avec sa liberté dans ce monde dont il dépend et dans cette histoire qui dépend de lui. Le problème-choc qui l'avait émue se transforme alors: la triple notion d'*existence*, de *transcendance* et *personne* couvre un noeud de question relatives à la signification métaphysique de la liberté; il serait ridicule de prétendre que celles-ci reçoivent aujourd'hui une importance plus grande ou nouvelle: nous demandons simplement si elles ne posent pas, en ce moment, les points d'interrogation provocateurs. D'une manière concrète et en restant à l'intérieur de l'oeuvre qui domine le dernier demi-siècle, il semble qu'un jeune esprit de 1938 trouvera *ses* problèmes plutôt dans *Les deux sources de la morale et de la religion* que dans *Les données immédiates de la conscience*, même si il n'y cherche pas ses solutions et tout en reconnaissant que *Les données immédiates* sont le prélude indispensable des *Deux sources*.

III. Liberté, existence et drame.

Deux dialogues évoqueront à la fois les thèmes et le climat du débat le plus contemporain.

Le premier est celui de M. Léon Brunschvicg et de M. Étienne Gilson à la Société française de philosophie dans la séance du 24 mars 1928.

M. Gilson: „La réalité, telle qu'elle est donnée avec son mouvement, sa causalité, sa contingence, sa structure hiérarchique et sa finalité, contient-elle en elle-même les raisons de son intelligibilité complète? Si oui, l'affirmation d'un Dieu créateur est illégitime; si non, la raison suffisante que l'on ne trouve pas dans l'ordre immanent peut être cherchée et trouvée dans un ordre transcendant. Que l'imagination puisse ensuite inter-

venir abusivement dans notre représentation de la Cause première, tout le monde en tombe d'accord; il n'en résulte pas que le problème posé, ni la réponse qu'il reçoit, relèvent de l'imagination. Il y a quelque chose. Avec Leibniz, je redemande à M. Brunschvicg: Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?" [1]).

M Brunschvicg: „(M. Gilson) a introduit dans le débat un mot qui est tout à fait étranger à mon vocabulaire, qui me paraît dépourvu de signification positive: le mot de *raison suffisante*. Il est clair, en effet, que les philosophes n'ont introduit semblable notion que là où une simple raison, c'est-à-dire pour moi la raison dans son usage effectif, le seul légitime, ne leur paraissait pas suffisante et afin de se soustraire à l'exigence d'une analyse tout à fait stricte. C'est pourquoi je n'ai jamais eu, pour mon propre compte, à envisager une ontologie qui invoque, ou invente, dans l'espoir de se justifier, un prétendu principe de raison suffisante... Les cartésiens montent effectivement en allant du simple au complexe. Pour moi, dans cette ascension effective, précisément parce qu'elle est effective, l'intelligence ne rencontre jamais la raison que vous appelez *suffisante* et qui ne l'est sans doute que dans un sens péjoratif. Alors, dites-vous, l'intelligence renonce à considérer les choses à part de la pensée qui les coordonne, la nature à part de la science qui l'accomplit. Sans doute; mais c'est que cette séparation est une abstraction impossible à réaliser; la pensée ne peut se rendre à la fois plus vieille et plus jeune qu'elle-même" [2]).

Le second dialogue est celui de M. Léon Brunschvicg avec M. Gabriel Marcel, qui, commencé à cette même séance de la Société française de philosophie, s'est poursuivi au Congrès Descartes de 1937.

M. Gabriel Marcel: „Au milieu de tant de nuées qui s'accumulent et qui descendent en quelque sorte de l'inconnu de l'avenir vers les profondeurs d'un passé qui de moins en moins se laisse reconnaître comme donné, une assurance demeure invariable: je mourrai. Ma mort seule, dans ce qui m'attend, est non-problématique. C'en est assez pour qu'elle s'impose à moi comme un astre fixe dans l'universel scintillement des possibles. Ma mort: ce n'est pas encore un fait;

1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juin 1928, p. 67,
2) *ibidem*, pag, 62 et 70—71.

est-ce bien une idée? Je devrais, si c'en était une, pouvoir la cerner, la prendre comme objet; or, cela m'est impossible... Par le simple fait qu'elle est certaine, elle est sur moi; ma situation ne diffère en rien de celle du supplicié qu'on avait enfermé dans un espace dont insensiblement les parois se rapprochaient de minute en minute..." 1).

M. Brunschvicg: „Il y a une tragédie de l'homme, par l'interférence des trois plans de la matière, de la vie, de l'esprit, sous la menace de la *sottise* collective, de la régression puérile, de la mort irréparable. Mais une chose est nécessaire: ne pas envelopper Dieu dans cette tragédie qui n'a de rapport qu'à notre origine animale et qui ne peut concerner que l'intérêt d'un individu dans une espèce. La préoccupation de notre salut est encore un reste d'amour-propre, une trace de l'égo-centrisme naturel, à quoi doit nous arracher le progrès de la vie religieuse. Tant que vous ne penserez qu'à votre salut, vous tournerez le dos à Dieu. Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l'employer à son service'

L'esprit libre se saisit comme esprit et comme libre dans l'invention et, par suite, dans l'histoire de ses inventions. Toutes les expériences et les créations de l'esprit ne sont pas d'ordre mathématique; mais l'intelligibilité mathématique pose les conditions sans lesquelles il n'y a pas de vie véritablement spirituelle. Qui dit „intériorité", dit au-delà du sensible, du sensuel, du sentimental et aussi de l'individuel. Qui parle de „connaissance de soi" invite à la connaissance de ce qui en moi n'est plus moi et ne peut être posé, même par analogie, comme une personne. Dans cette perspective, transcendance et immanence ne sont plus deux termes logiquement ou métaphysiquement corrélatifs: ils signifient deux formes de pensée, deux philosophies. deux religions. Transcendance de l'objet par rapport au sujet, ou réalisme; transcendance de la personne par rapport à l'individu et de l'immortalité par rapport à la biographie historique; transcendance de Dieu par rapport au monde; autant de formes d'une mentalité périmée qui a son origine dans la représentation que l'enfant se fait de l'univers. Il y eut à toutes les époques des philosophies de l'immanence: celle de M. Brunschvicg représente l'effort le plus radical pour sauver la

1) *Travaux du IX-e Congrès international de philosophie*, t. VIII, p. 51.

pureté de cette notion et répondre parfaitement à ses exigences.

Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien? Pourquoi est-ce que j'existe tel que je suis, non seulement un *je* qui pensé, mais un *je* qui aime, qui souffre, qui prie, condamné à vivre en sachant qu'il meurt? Les deux questions surgissent d'autant plus impérieuses qu'elles ont été biffées plus énergiquement.

La première s'exprime à travers une formule classique, mais non à seule fin de faire répéter une réponse classique. L'idée du temps présent est sous-jacente à cette „critique de la critique" que réclame M. Étienne Gilson[1]). Le temps présent se définit, dans l'histoire des idées, par le fait de venir après trois siècles au cours desquels l'idéalisme a manifesté tous les „possibles", et s'est révélé dans ses directions essentielles. Le moment est donc propice à un examen de l'idéalisme pris comme une expérience. Si c'est un échec, revenons au réalisme, mais ce sera un réalisme conscient de „l'exigence idéaliste" et, du même coup, conscient d'une „exigence réaliste". Le penseur du Moyen-âge, par exemple, ne commence pas sa philosophie par une réflexion sur le sujet séparé de l'objet ni par une critique de la raison antérieure à la métaphysique; son réalisme est commandé par une démarche originelle qu'il ne songe pas à justifier; ignorant Berkeley et Kant, il n'est d'ailleurs nullement tenu de dire pouquoi il ne commence pas comme eux. Le réaliste d'aujourd'hui, qui aurait pu suivre Berkeley ou Kant, doit savoir et dire pourquoi il ne les suit pas; sa situation historique l'oblige à voir nettement ce que le réalisme doit éviter s'il veut rester lui-même.

Ainsi, au point de départ de la philosophie, se trouve la question fondamentale: pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien? Il y a ensuite un choix et ce choix est éclairé par l'histoire considérée comme un recueil d'expériences philosophiques. Aucune raison ne commande *a priori* d'être réaliste ou idéaliste: il faut essayer. Les recherches orientées par ce programme ne ressemblent nullement à celles qui déterminent les conditions de *mon* existence; toutefois, dans les deux cas, l'existence reste un mystère devant lequel l'esprit ne peut se dérober et la réponse commence par la position du problème

1) Voir: *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui, 1935 et *The unity of philosophical experience*, Ch. Scribner, New-York, 1937.

à l'intérieur d'un univers concret. Dans la perspective proposée par l'érudit interprète de Saint Thomas et de Saint Bonaventure, la raison poursuit les raisons d'être et les données concrètes sont l'histoire même du problème, qui, si elle est vraiment et uniquement historique, ne nous offrira certainement pas une solution toute faite mais nous découvrira les plus hautes aventures de l'intelligence avec leur signification. Dans l'autre perspective, le concret sera mon existence éprouvée dans les expériences personnelles qui la manifestent et les raisons d'être seront moins des explications que des révélations, si l'on écarte de ce mot toute allusion au surnaturel pour l'appliquer à une exploration substituant ou ajoutant la transcendance de la *profondeur* à la transcendance des *principes*[1]).

La philosophie dite „existentielle" reconnaît pour maître au XIXe siècle Soeren Kierkegaard; l'oeuvre de ce dernier est peu à peu traduite en français depuis 1930; l'intérêt qu'elle éveille est prouvée par l'importance et la qualité des commentaires qu'elle ne cesse de provoquer. C'est un autre fait à retenir que l'attention accordée en France à la phénoménologie, à *l'Existenzphilosophie* et à la théologie barthienne; n'oublions d'ailleurs pas que la révolution russe, puis la révolution allemande ont fait de Paris un congrès international permanent de philosophie; il n'y a pas seulement échanges de livres ou de revues entre penseurs français et étrangers mais des relations personnelles continues. Enfin, même avec les adoucissements qu'apportent une victoire et une situation économique relativement privilégiée, la guerre et l'après-guerre ont nécesairement rendu les esprits plus sensibles aux vicissitudes dramatiques de l'existence personnelle. Sans nier la présence de Kierkegaard ni les interférences intellectuelles ni les circonstances historiques, il semble surtout que les tentatives les plus récentes continuent et enrichissent la tradition biranienne fortifiée hier par les métaphysiques de la liberté.

La question urgente n'est plus de défendre la liberté contre le déterminisme, mais de la défendre contre elle-même

1) Pour illustrer cette seconde attitude, nous pensons aux oeuvres de M. Louis Lavelle, (notamment: *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934, et *De l'acte*, même éditeur, 1937), M. René Le Senne (notament *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934) et Gabriel Marcel (notamment *Etre et avoir*, Paris, Aubièr, 1935 et le texte: *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* publié à la suite du drame: *La monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer. 1933).

dans un monde où tout conspire pour l'inviter à se détruire. Devant les périls que multiplient les progrès les plus authentiques de l'intelligence, comment ne point se demander si l'existence humaine est essentiellement dramatique? Certes, personne n'a jamais nié que la maladie, la mort, les misères économiques et politiques ne constituent des épisodes dramatiques; aucun idéalisme ne ferait oublier qu'*humanité* signifie *bonté* par un suggestif enrichissement de son sens. Le problème dépasse les réponses que dicte la générosité des âmes: le drame se joue-t-il sur un plan que par un effort héroïque l'intelligence peut discréditer? ou bien tient-il à l'existence elle-même, tournant l'intelligence vers ses conditions et son dénouement? En d'autres termes, la vie intérieure et la philosophie sont-elles la conquête d'un esprit affranchi de son drame ou représentent-elles l'effort de l'esprit qui accepte son drame pour le comprendre?

Existence, transcendance, personne, les trois notions ne couvrent qu'une seule réalité: l'existence dramatique d'une personne engagée dans des situations où elle se sent continuellement transcendée par le monde et par ses propres puissances. Une philosophie qui pose ainsi le problème de la liberté risque de s'attarder et peut-être de se réduire à une phénoménologie: ce qui caractérise la réponse des penseurs français, au contraire, c'est l'art avec lequel ils unissent la dialectique à la description. M. Louis Lavelle et M. René Le Senne, par exemple, ont conscience de travailler au maintien de la métaphysique comprise selon son acception la plus classique. Nous n'avons nulle intention de reprendre, même en sourdine, le couplet trop fameux sur „le rationalisme français"; comparant l'attitude de M. Karl Jaspers devant le Cartésianisme avec celle de ces deux philosophes également soucieux de suivre l'homme concret, nous constatons simplement un fait bien banal: certains accords ne sont possibles qu'à l'intérieur d'une tradition et c'est sans doute cette possibilité qui définit une tradition.

Ce caractère en appelle un autre. L'existence comme réalité dramatique n'entraîne pas nécessairement une philosophie pathétique. Atténuer l'accent chaleureux et souvent tragique des méditations de M. Gabriel Marcel serait atteindre l'esprit même de sa métaphysique; inversement l'optimisme courageux

1) Voir notamment les *Etudes Kierkegaardiennes* de M. Jean Wahl. Paris, Aubier, 1938.

de M. Le Senne et la sérénité intellectuelle de M. Lavelle ne sont pas les signes de pensées insensibles à la misère qui inscrit sa propre énigme dans celle de l'être. Toutefois, nulle part ne se manifeste cette complaisance pour le pathétique qui fait de la conscience déchirée un état savoureux et une grâce suffisante. L'homme se découvre transcendé par un univers qui le menace ou l'écrase, mais qui offre à sa raison et à sa volonté un domaine indéfiniment vierge; il se découvre transcendé par les fins qui le séduisent et fuient devant son désir, transcendances vécues dans l'angoisse et le désespoir, mais aussi dans l'amour et dans l'espérance, mais surtout dans la liberté.

De la liberté à l'existence, entre l'existence dans l'impersonnalité héroïque de l'esprit et l'existence dans la spiritualité dramatique de la personne, tel est le trajet et tel le carrefour qui semblent définir la situation de l'intelligence fidèle à l'ambition métaphysique.

La tâche de la philosophie devant la crise de la conscience européenne

par RENÉ HUBERT

M. Paul Hazard a consacré il y a deux ans une importante étude à la *Crise de la conscience européenne* à la fin du XVII-ème siècle. Il y montre comment, derrière la belle façade architecturale de la monarchie absolue, se maintenaient des courants d'idées et se développaient des forces latentes qui devaient jaillir de toutes parts quand les désastres et les misères des dernières années du grand règne auraient fait douter de la bienfaisance et de la solidité du régime établi. Semblables crises, l'Europe en avait connu d'autres, et notamment à la fin du siècle précédent, quand les premiers progrès des classes bourgeoises et la lassitude née des guerres de religion avaient porté au pouvoir la dynastie des Bourbons. Elle devait en subir d'autres, au début du XIX-ème siècle, après les grandes secousses de la Révolution et de l'Empire, au début du XX-ème siècle, au lendemain de la guerre mondiale. Le rationalisme de l'Aufklärung, le romantisme qui déferle à la fois sur les trois plans de la philosophie, de la littérature et de la politique, — à l'heure présente, ce qu'on peut appeler, faute d'un meilleur terme, le „totalitarisme" sont les expressions spirituelles successives des changements profonds qui se sont opérés dans l'Occident européen.

Fait remarquable, ces crises de la pensée se produisent, depuis quatre siècles, à intervalles à peu près réguliers. Faut-il donc penser qu'elles présentent un caractère cyclique, comparable à celui qu'on a cru découvrir aux crises économiques de grande amplitude? Du moins offrent-elles ce trait commun de se manifester à la suite de guerres longues et effroyables, qui

laissent derrière elles un cortège de souffrances et d'angoisses. Il s'ensuit un affaissement des anciennes valeurs morales et par-dessus tout un doute à l'égard de la légitimité des systèmes politiques, qui n'ont su empêcher ni ces désastres, ni ces souffrances, ni ces angoisses. A ce doute les peuples vaincus participent plus fortement que les vainqueurs, parce qu'ils ont vu l'écroulement de leur foi, de leurs espérances ou de leurs ambitions. Menacés de désagrégation spirituelle, comme ils le sont de dislocation politique ou d'appauvrissement économique, ils éprouvent le besoin de se replier, de se resserrer sur eux-mêmes, de se reprendre et de restituer des autorités fortes, qui leur donneront le sentiment d'une unité d'âme intangible. Pour qui considère la carte présente de l'Europe, il apparaît en effet que les grands bouleversements idéologiques et sociaux ont affecté surtout les nations qui sont sorties du conflit mondial avec la hantise de leur humiliation: l'Allemagne, la Russie, l'Autriche, l'Italie. Ce serait pourtant une erreur de s'arrêter à cette apparence, de ne voir que les grandes scissions diplomatiques de l'Occident: soit l'antagonisme actuel du fascisme et du communisme, soit l'opposition, déjà plus profonde, des régimes à dictature totalitaire et de ceux qui sont restés fidèles à la tradition démocratique et libérale. Les premiers, en effet, présentent tous — aussi bien en Russie qu'en Allemagne et qu'en Italie — ce caractère fondamental de prétendre reposer sur la volonté des masses, et tout à la fois, de l'exprimer et de la diriger. Mais surtout, d'une part, il n'est pas un peuple occidental qui ne soit plus ou moins entraîné dans cette évolution. Il n'en est aucun où les attaques contre la conception individualiste de la liberté ne se fassent véhémentes et multiples. D'autre part, il est très manifeste que ce renversement des valeurs n'est pas un phénomène fortuit, dû à des causes accidentelles et contingentes. Là encore, comme en 1685, comme en 1815, la crise de la conscience européenne a été précédée de toute une lente évolution. La guerre mondiale a pu précipiter son rythme, lui donner le caractère d'une série d'explosions révolutionnaires. Ce n'est pas elle qui a déterminé l'orientation nouvelle des croyances et des volontés populaires.

Devant ces grands changements, la pensée philosophique se sent prise à son tour d'inquiétude. Elle a vécu depuis Descartes, voire depuis le Moyen-Age, sous le signe de l'universalité, dans la croyance que les valeurs qu'elle élaborait avaient une signification humaine, qu'elles n'étaient oeuvres de raison qu'au-

tant qu'elles pouvaient être acceptées par la totalité des hommes. La France a sacrifié plus qu'aucun autre peuple au culte de l'universel. Mais l'Angleterre, de Locke à Spencer, et l'Allemagne avec Kant, s'y sont associées également. A l'heure actuelle, ce à quoi l'on assiste, c'est à la naissance de philosophies nationales, et qui se veulent purement nationales, qui prétendent ne valoir que pour le peuple ou par la race dont elles systématisent les aspirations. Il y a une philosophie du fascisme, une philosophie du national-socialisme, une philosophie du soviétisme, dont chacune, même la dernière, se défend d'être un article d'exportation. Que conclure de là, sinon que la pensée philosophique traditionnelle doit elle-même s'interroger, réviser à nouveau les critères de ses jugements de valeur, rechercher s'il lui est possible de maintenir la position universaliste de ses problèmes en face ou au-dessus des tendances divergentes qui divisent la conscience européenne? Pour le dire tout net, il s'agit de savoir s'il y a encore une conscience de l'Europe ou si la crise ne signifie pas son irrémédiable dissociation, si le régime des autarchies cloisonnées doit sévir dans le domaine de la pensée, comme il sévit dans celui de l'économie?

*

La crise de la conscience européenne se traduit par l'abandon, ou tout au moins par le déclin, du système des valeurs spirituelles auxquelles le XIX-ème siècle était demeuré attaché.

Trois affirmations fondamentales, à notre sens, caractérisent le XIX-ème siècle. Ces affirmations sont particulièrément nettes et vigoureuses dans la pensée française, mais elles se retrouvent, sous des formes et à des degrés divers, dans tous les pays occidentaux: affirmation de l'idéalisme spéculatif, affirmation du libéralisme pratique, affirmation de la primauté de l'intelligence.

L'idéalisme spéculatif représente au XIX-ème siècle le triple héritage de Descartes, de l'Aufklärung et de Kant. Il se résoud à son tour dans ces trois assertions que le problème de l'Esprit domine tous les autres, parce que l'Esprit est la réalité par excellence, et que la vraie mission de l'homme est d'arriver à comprendre la nature, la fonction et la destinée de l'Esprit, — en second lieu que la culture orientée vers l'idéalisme ne s'enferme pas dans les frontières d'un groupement politique ou d'une classe sociale, qu'elle a une valeur en soi qui la rend accessible à tous les hommes, parce qu'elle ex-

prime l'essence spirituelle commune à tous les hommes, — enfin que le progrès de la culture est la forme typique de tout progrès et la condition de toute amélioration du sort de l'humanité. Ainsi idéalisme et humanisme sont sensiblement identiques.

On dira sans doute que la pensée du XIX-ème siècle s'est principalement adonnée à la recherche scientifique, qui vise la connaissance d'un objet naturel proposé à la science plus que celle du sujet qui fait la science. L'extension des sciences de la nature ne paraît pas tendre directement au progrès de l'idéalisme. Il est vrai, mais comment oublier que le grand mérite du XIX-ème siècle est d'avoir accordé une importance au moins égale aux sciences de l'homme, sciences historiques, sciences sociologiques, sciences psychologiques, qui sont toutes, au total, des sciences de l'Esprit. Comment omettre surtout que, ce développement de toutes les sciences, la constante préoccupation de la philosophie a été d'expliquer le rôle de l'Esprit dans leur constitution, et par conséquent de dégager et d'exalter la puissance créatrice de l'Esprit. La philosophie du XIX-ème siècle est essentiellement une philosophie de la conscience appliquée — à connaître les choses, et plus encore, à se connaître elle-même.

L'idéalisme spéculatif ne va pas sans le libéralisme pratique. Une philosophie de la conscience connaissante tend aussi tout naturellement à être une philosophie de la conscience agissante. Elle s'applique donc en premier lieu à libérer l'homme, intellectuellement, de toutes les anciennes contraintes. Elle rejette et condamne toute autorité extérieure, que ce soit celle d'un principe transcendant, des énergies obscures de la nature, ou d'une tradition ancienne de l'histoire. Là encore, le „scientisme", n'a pas eu une telle emprise sur les âmes, qu'il les ait conduites à douter réellement de leur liberté. La science sans doute implique le déterminisme universel et ne peut reposer que sur lui. Mais puisque l'Esprit fait la science, c'est donc qu'il peut s'élever au-dessus du déterminisme lui-même et affirmer son autonomie. Il y a par conséquent une puissance de juger, une puissance de décider, une puissance de vouloir (de se vouloir soi-même), qui est originellement identique chez tous les hommes. De ce principe, la philosophie du XIX-ème, siècle a tiré des conséquences concrètes: dans l'ordre intérieur, la démocratie politique, dans l'ordre extérieur, le principe des

nationalités, dans l'ordre économique, la liberté des entreprises et des échanges. Or ces trois ordres ainsi conçus ont un caractère commun, c'est d'avoir pour fondement un acte de volonté personnelle, disons mieux, un acte de volonté raisonnable. Nul ne peut être contraint à subir une société politique, une forme de groupement national, un genre d'activité auxquels, dans son for intérieur, il refuse son adhésion. Toutes les libertés particulières, dont la conquête remplit l'histoire du XIX-ème siècle, découlent de là: liberté du choix et de l'expression des opinions, liberté des mouvements, liberté des professions, libertés civiles, et plus tard liberté de réunion, liberté d'association, liberté syndicale: toutes ont leur principe dans la volonté de l'individu et leur fin dans le bien de l'individu.

Primauté de l'intelligence: puisque cette philosophie est une philosophie de la conscience, elle établit aussi une hiérarchie parmi les fonctions de la conscience. L'intelligence lui apparaît la faculté maîtresse. De fait, si nous considérons encore plus spécialement le mouvement de la spiritualité française, c'est l'intelligence qui, après la tourmente romantique, reconquiert la primauté dans l'ordre littéraire (poésie parnassienne, roman naturaliste), ne cesse de l'affirmer dans l'ordre scientifique (les sciences sont oeuvres rationnelles et logiques) et dans l'ordre philosophique (l'analyse l'emporte sur l'intuition), la fait pénétrer dans l'ordre politique (la démocratie individualiste, fondée sur le contrat politique, doit lui être soumise). C'est seulement vers la fin du siècle que des tendances nouvelles se font jour, qui proclament le reniement de l'intelligence: symbolisme littéraire, pragmatisme scientifique, intuitionisme philosophique: tendances qui au surplus ne sont peut-être encore que les produits d'une intelligence quintessenciée et parvenue, par une extrême subtilité d'analyse, à se dépasser elle-même. En France, l'intellectualisme pédagogique complète l'intellectualisme philosophique. La refonte des institutions d'enseignement primaire, vers 1880, s'opère sous l'influence du moralisme de Renouvier (et de Kant) et du positivisme de Littré (et d'Auguste Comte).

*

Telle est, à très grands traits, l'image que l'Europe Occidentale reçoit d'elle-même, au miroir de la pensée philosophique. Cette image, pour quels motifs s'est-elle brouillée aux yeux d'un si grand nombre, au point de ne plus apparaître, à

l'heure présente, autrement que comme une caricature de la réalité.

Il ne faut pas oublier, naturellement, les causes extérieures et matérielles: causes démographiques, causes économiques, causes politiques. L'Europe a vu décroître son prestige et sa puissance. Il y a eu des changements sensibles dans l'équilibre des masses démographiques, il y a eu des déplacements des centres de gravitation des énergies mondiales; de la Méditerranée à l'Atlantique, de l'Atlantique au Pacifique. Il y a eu scission entre le groupe des nations „stagnantes" et celui des nations „,marchantes" et la division de l'Occident européen est apparue éclatante aux yeux des autres continents. La richesse de l'Europe a pesé d'un moindre poids dans le destin économique du monde, dans le même temps que sa force politique était mise en question. Comment sa confiance en elle-même n'aurait-elle pas été ébranlée, en même temps qu'elle percevait cette diminution de sa capacité de domination?

Mais ce n'est pas assez dire. Au contact prolongé de civilisations aussi anciennes que la sienne, l'Europe constate que ces dernières offrent une force de résistance remarquable à la pénétration de sa propre culture. Ni la Russie byzantino-tartare, ni l'Inde brahmanique et islamique, ni l'Extrême-Orient boudhique ne se laissent entamer. C'est donc que l'Europe ne détient pas le monopole de la culture ou tout au moins le privilège d'une spiritualité supérieure. Il y a d'autres types de mentalité, d'autres formes de vie morale que les siens. De cette expérience la conscience européenne reçoit un choc comparable à ceux qu'elle a dejà subis dans des circonstances analogues, au XVème et au XVIème siècle, après la découverte de l'Amérique, au XVIIème et au XVIIIème, après les voyages de circumnavigation terrestre, qui lui ont laissé entrevoir la diversité physique — et morale — de la planète.

Pourtant, toutes ces circonstances externes n'auraient peut-être pas suffi à déclencher une crise profonde et durable — l'Europe, après les ébranlements spirituels antérieurs, a bien retrouvé la notion d'universalité avec Descartes d'abord, avec la philosophie des lumières ensuite, — si la pensée européenne, amenée à faire un retour sur elle-même, n'avait découvert les contradictions internes qui la minaient.

Tout d'abord le principe de l'universalité de la culture n'a pas reçu l'application pratique qu'il comportait. Particu-

lièrement caractéristique de la pensée française, il ne vaut pas au même degré pour les autres types de pensée, et il pâtit de la diminution de rayonnement de la puissance française. Il se produit en Europe, au cours du XIXème siècle les mêmes déplacements des centres de gravitation démographique et économique que ceux qui affectent l'Europe par rapport aux autres continents. Les divers peuples du continent européen ne sont pas acquis aussi profondément que la France à l'idéalisme de la liberté et décidés comme elle à lui faire porter toutes ses conséquences. Ce n'est d'ailleurs là qu'un aspect des progrès réalisés par la nationalisation des cultures. L'idée d'une internationale des esprits est en recul constant depuis le Moyen-Age. Déjà la Renaissance, du XIVème au XVIème siècle, marque la rupture des synchronisations intellectuelles. A la fin du XVIIème siècle c'est le conflict d'influence entre la pensée française et la pensée anglaise. A l'heure actuelle la seule langue internationale est constituée par les systèmes de notations employées dans les sciences. On dira, si l'on veut, que la science est la forme moderne de l'internationalisation de la culture. Mais le savoir scientifique est aussi ce qu'il y a de plus impersonnel à l'homme, ce qui absorbe le moins de ses sentiments et de ses aspirations internes, ce qui laisse le plus de place à leurs oppositions profondes. Au reste n'assistons-nous pas présentement à une nationalisation des sciences elles-mêmes, et notamment des sciences de l'esprit et de la culture?

Non moins important est le fait que l'idéalisme de la liberté laisse en dehors de lui, dans chaque pays, des masses populaires de plus en plus consistantes. Il est très vrai de dire que cette philosophie a eu dans l'histoire un sens social, qu'elle a correspondu à une certaine structure de la société. Elle est celle, en effet, qui convient à un peuple de „bourgeois" individualistes, c'est-à-dire non pas, comme veut le faire croire une idéologie fantaisiste, d'oisifs pourvus d'abondants loisirs, mais d'hommes qui oeuvrent dans une indépendance relative, et une suffisante sécurité, artisans, marchands, laboureurs, qui ont à décider par eux-mêmes de ce qu'ils doivent faire et comment ils doivent le faire. La grande industrie a entraîné, pour une part, le déclin de ces formes de travail. Les masses qu'elle prolétarise ont perdu leur indépendance et leur sécurité. Elles retrouveront peut-être la seconde par des mesures sociales appropriées, jamais plus la première. Pour qui n'a plus

à régler lui-même son labeur, l'autonomie n'a plus de sens ni d'intérêt. Ajoutons à cela que ces masses vivent dans le contact étroit et permanent des choses matérielles, qu'elles n'ont pas de pensées qui ne se rapportent à elles, que leur mentalité tout entière est façonnée sous la pression des facteurs matériels de l'existence: d'où il suit que des philosophies de la conscience, de la liberté, du primat de l'intelligence ne sont pour elles que de vaines idéologies.

Enfin les Européens n'ont jamais considéré l'idéalisme de la liberté comme un article d'exportation. André Siegfried a admirablement montré que ce que l'Europe a apporté au monde, ce sont ses capitaux, ses articles manufacturés, ses méthodes techniques de production, tout au plus ses sciences, et ses hommes d'entreprise, des soldats, des ingénieurs, des contremaîtres, des négociants. Mais l'Europe ne s'est guère appliquée, en tous cas elle n'a pas réussi à faire participer le monde au système de ses valeurs spirituelles, morales, esthétiques, philosophiques ou religieuses. Les résistances ont été trop fortes, et la volonté du profit a trop dominé son action.

Nationalisation des cultures, exclusion des classes prolétarisées, impuissance à pénétrer les civilisations exotiques, — trois grands faits qui montrent que l'action de l'Europe, si énergique par ailleurs, a démenti son idéal de l'universalité spirituelle.

*

C'est que cet idéal s'est trouvé envelopper lui-même une contradiction interne qui est peut-être la source la plus profonde de la crise présente. L'idéalisme de la liberté comporte une permanente exaltation de la valeur de la personne humaine, une permanente affirmation de sa puissance de juger et de vouloir. Mais cette autonomie de la personne humaine s'est inscrite dans les faits. Dès lors elle a perdu son caractère. Socialement, on a été amené à considérer, non plus la personne idéale et abstraite, mais la personne dans la réalité de ses diverses situations concrètes. Le Code civil français, par exemple, ne traite pas des relations possibles entre agents moraux interchangeables, mais des relations qui s'établissent effectivement, dans certaines circonstances positives déterminées: entre vendeur et acheteur, entre propriétaire et locataire, entre entrepreneur et salarié. La liberté n'est plus seulement le pouvoir de penser et de décider, mais le pouvoir de créer des entreprises, de prêter de

l'argent, d'engager sa force de travail, de faire de sa propriété l'usage qu'on veut. La liberté des hommes s'est matérialisée en liberté des choses — pour le plus grand profit de quelques hommes. La philosophie de la liberté s'est muée en libéralisme, soit politique, soit économique, qui ne recouvrent le plus souvent que les expressions de la puissance. Le droit du XIXème siècle est essentiellement un droit des contrats. Mais les contrats n'ont fait trop souvent que consacrer, non pas des accords de volontés, mais des déséquilibres de forces.

Cette contradiction interne dans le sens de la liberté a porté ses effets: énumérons sommairement quelques exemples.

Dans l'ordre politique, la démocratie individualiste a fait place rapidement au gouvernement des partis, le gouvernement des partis à fait place ou tend à faire place au gouvernement des masses, le gouvernement des masses évolue nécessairement vers le gouvernement, plus ou moins stable, des „meneurs". Il y a là une espèce de collectivisation de l'idée démocratique dont la vraie signification est le reniement de la liberté. Il suffit de voir d'ailleurs sous quels anathèmes est accablée la liberté, de la part des doctrinaires des nouveaux régimes européens. Il faut aussi se souvenir que le théoricien de la démocratie individualiste — Rousseau — ne voulait pas de partis dans l'Etat. (Il n'y voulait même pas de représentants, et proclamait qu'„à l'instant où un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus". *(Contrat social III, 15)*. Dès lors, en effet, un peuple n'est plus une association d'individus conscients, réfléchis, raisonnables et décidant eux-mêmes de leur destin. Il s'apparaît à lui-même comme une entité aveugle anonyme, une essence spirituelle, si l'on veut, un „Volksgeist", mais façonné et dominé par un ensemble de facteurs ethniques, ou historiques, qui ne sont point de l'ordre de la conscience.

Au point de vue international, le principe des nationalités a fait place au principe des nationalismes, qui en est une déformation allant jusqu'à la négation. Car la nationalité doit être pacifique. Quand un peuple a réalisé son unité et conquis son autonomie, il n'éprouve plus le besoin de conquête et de domination, et les nationalités se doivent les unes aux autres de se traiter avec un égal respect. Les nationalismes au contraire, sont agressifs, intolérants, dominateurs, toujours soucieux d'affirmer leur prépondérance (qu'ils appellent selon les cas leur honneur, leur prestige, ou même „leur liberté"). La na-

tionalité suppose l'adhésion des volontés personnelles. Elle n'existe que dans la mesure où elle ne contraint pas à rester dans la communauté juridique des populations qui refusent leur coeur. Le nationalisme entreprend de convaincre tous les sujets de l'Etat qu'ils n'ont pas à choisir leur destin et qu'ils n'en peuvent trouver de meilleur que de subordonner au bien de l'Etat (incarnation de la race ou de la nation) toutes autres aspirations. Il est de la nature profonde du nationalisme de devenir totalitaire.

Au point de vue économique, le régime de la liberté des entreprises, des échanges, des travaux, a fait place ou tend à faire place à ces deux formes d'organisation, qui ne sont opposées qu'en apparence, mais qui s'identifient l'une à l'autre par leur commune négation de la liberté personnelle: le capitalisme et le communisme. En vain dira-t-on que le régime capitaliste continue de reposer sur la propriété personnelle et, plus encore sur l'initiative individuelle. En fait, ni l'entreprise ni le travail ne peuvent échapper à l'hégémonie des grandes organisations collectives — et anonymes, — banques, consortiums, cartels et trusts. Un régime où la liberté est concentrée entre les mains de quelques individus n'est pas un régime de liberté, puisque le plus grand nombre demeurent soumis à un ensemble de forces, à un système de fatalités qui les dépassent infiniment. Aussi suffit-il de changer les dénominations et les étiquettes, pratiquement de changer de personnel dirigeant, pour passer d'un régime à un autre. En régime capitaliste, le pouvoir va aux hommes qui détiennent la richesse. En régime communiste, la richesse ne tarde guère à aller aux hommes qui détiennent le pouvoir. Mais n'en a-t-il pas été de même à l'origine de tous les régimes? Le sort des individus, toujours asservis à des réglementations de plus en plus complexes et précises, à l'élaboration desquelles ils n'ont aucune part, et qui s'étendent à toutes leurs activités productrices, à toutes leurs consommations et jusqu'a l'utilisation de leurs loisirs, n'en reçoit aucune amélioration appréciable.

Ajoutons seulement qu'aussi longtemps que ces deux forces fondamentales, la force politique et la force économique, sont demeurées relativement disjointes et opposées, il est resté une chance et une place pour la liberté des personnes. Ce fut l'immense service rendu par la Révolution française, d'avoir proclamé la dissociation des forces sociales, et que toutes n'étaient pas nécessairement destinées à venir s'absorber dans l'Etat, comme

avait tendu à les y contraindre la monarchie de Louis XIV. Tant que les forces sociales demeurent dans une indépendance relative, elles se font équilibre, et les individus trouvent appui dans les unes pour résister aux autres. Le fait essentiel des temps actuels est la jonction des forces. De l'économie contrôlée à l'économie dirigée, de l'économie dirigée à l'économie planifiée, il y a différence de degré, non de nature. Le politique et l'économique, l'Etat et l'industrie, font désormais des blocs: en Italie, en Allemagne, en Russie. Les Etats-Unis et la France vont à grands pas dans la même voie. C'est pourquoi il y a plus de ressemblances que de différences dans les idéologies qui correspondent à ces mouvements profonds. C'est parce qu'elles sont parallèles, et non pas réellement divergentes, qu'elles prennent une conscience hargneuse de la distance qui les sépare. Dans tous les cas, les mêmes phénomènes fondamentaux apparaissent: constitution d'un parti qui revendique le privilège de représenter les véritables aspirations du peuple, identification de l'Etat avec ce parti, dévolution du pouvoir au personnel dirigeant du parti, absorption entre ses mains de toutes les fonctions sociales, „totalitarisme" enfin, qui prend par la force des choses la forme dictatoriale, parce qu'il exprime très exactement l'impuissance des masses à se gouverner elles-mêmes. Une masse, en effet, est une foule, et la foule, on le sait, est exactement l'inverse d'une société organiquement constituée. La foule est la société en voie de décloisonnement, de ségrégation, de retour à la simple juxtaposition des parties. C'est pourquoi il faut à la masse, comme à la foule, des meneurs, et des mots d'ordre qui s'imposent à elle du dehors. D'où le système de l'acclamation collective, qui est celui de l'impulsion aveugle, se substituant au régime du vote méthodique, qui est celui de la réflexion personnelle.

Ainsi l'évolution politique et l'évolution économique des temps actuels vont dans le même sens, mieux encore, elles se rejoignent, se confondent, se renforcent réciproquement par leur fusion, — et ce sens n'est pas celui d'une philosophie de la conscience et d'un idéalisme de la liberté: le XXème siècle renie le système des valeurs dont la conquête avait été le but du siècle précèdent.

*

Le XXème siècle renie le XIXème, — et pourtant il le continue. En vérité, des changements aussi considérables ne

peuvent se produire que parce qu'ils ne sont pas l'effet de circonstances particulières, contingentes, purement historiques. Ils traduisent seulement, à un moment donné, au grand jour de la conscience, les transformations profondes qui se sont lentement effectuées dans le fonctionnement dynamique et dans la structure mentale des sociétés humaines. De même que les idées libérales et critiques ont cheminé, pendant tout le XVIIème siècle, dans l'ombre de la doctrine officielle de l'ordre autoritaire, de même, sous le couvert de l'idéalisme de la liberté, se sont développées au XIXème siècle les forces, non seulement matérielles, mais spirituelles, qui tendaient à l'éclipser. L'essor de la science positive, celui de l'industrie, celui de la démocratie, ont joué en définitive à l'encontre de la liberté.

Il semble que ce soit un paradoxe de soutenir que la science est par elle-même tout autre chose qu'un instrument de libération. N'est-ce pas à elle que l'homme doit de s'être dégagé des anciennes mythologies? Qu'on y prenne garde cependant! Il faut distinguer la science qui se fait, qui a besoin de liberté pour progresser, mais qui est réservée à un très petit nombre d'individus, — et la science toute faite, celle qui est utilisée, celle qui est enseignée; et qui repose tout entière sur l'autorité. D'autant plus autoritaire est-elle qu'il lui faut, pour être utilisée et enseignée, se simplifier et se vulgariser. N'est-ce pas le fondateur de la philosophie positive qui l'a dit: Il n'y a pas de place, en matière scientifique, pour la liberté des opinions. Même dans le personnel adonné aux travaux scientifiques, ne compte-t-on pas un grand nombre de manoeuvres, travaillant, comme les manoeuvres spécialisées de l'industrie, sur des programmes et d'après des méthodes qui leur sont tracés par avance. Rares sont les esprits appelés à bouleverser les croyances reçues. La science a beau être oeuvre de raison, elle n'en a pas moins sa réglementation, ses „réglements d'atelier", extrêmement minutiex et précis. Qu 'est-ce à dire, quand le labeur scientifique devient lui-même organe de l'Etat ou de l'Economie, quand sa tâche lui est fixée, son temps délimité, son esprit imposé. De cette contrainte, les sciences de la nature ne sentent pas trop le poids, mais les sciences de l'esprit y perdent leur raison d'être. Au reste, il n'y a pas seulement la science, mais encore toutes ses applications. Ce sont par exemple l'eugénique, la pédagogie, la pédiatrie, la psycho-technique, — et encore l'urbanisme, toutes les techniques du travail, l'économie sociale, etc. etc. Certes

la rationalisation de l'existence, qui doit en résulter peut avoir ses effets heureux. Qui ne voit pourtant que toutes ces applications de la science sont appelées à se traduire par des systèmes compacts de réglementations? Une existence organisée scientifiquement ne risque-t-elle d'être une existence sans imprévu, sans initiative, sans spontanéité, sans âme? Est-il de la nature de la vie de s'accommoder de toutes ces lisières?

Le développement de la grande industrie appelle les mêmes remarques. Il fut un temps où l'industrie, toute à son effort d'expansion et de transformation, a eu besoin de liberté. C'est aujourd'hui la réglementation qu'elle appelle de tous ses voeux. Ce qu'on demande à l'hygiene pour la vie personnelle des individus, on le demande à la statistique pour la vie industrielle des groupes. La rationalisation économique, qu'elle soit ou non prise en charge par l'Etat, a toujours pour signification la détermination systématique de toutes les conditions de la production, des échanges et des consommations. L'idéal sera de fixer ces dernières avec la même précision que les circonstances techniques qui assurent le rendement. Dès maintenant l'analyse de la conjoncture, l'étude des marchés, les essais de prévision des crises y pourvoient empiriquement. Tout ce travail se fait en régime capitaliste comme en régime communiste, et le temps viendra sans doute où toutes ces informations se transformeront en prescriptions impératives.

De l'évolution politique, il nous reste peu de chose à dire. Que toutes les doctrines nouvelles se caractérisent également par leur négation de l'individualisme, c'est ce qui est trop évident. Mais ce n'est pas, là non plus, par un phénomène de mutation brusque que l'individu en est venu à être accaparé, absorbé par la collectivité économico-politique. Dans les démocraties elles-mêmes, l'organisation des partis a été la première limitation apportée au droit pour l'individu de manifester librement ses opinions ou ses préférences personnelles. Avec les gouvernements populaires soumis aux directives des „meneurs", l'individu cesse définitivement de s'appartenir pour se fondre dans la collectivité. Il n'y a plus que cette dernière qui ait des fins qui lui soient propres, puissance, richesse, prestige. Toutes les libertés extérieures de l'homme sont successivement anéanties, et leur chute ne peut guère manquer d'entraîner celle de toute liberté intérieure? Comment pourrait-il subsister des préférences philosophiques, esthétiques, morales ou religieuses, une spiritualité indépendante, en un mot, en face d'un Etat

tout puissant, qui rapporte à lui-même toute tradition ethnique ou politique, tout système économique, tout idéal culturel.

Il en est si bien ainsi, que le mot même de liberté s'est vidé de son contenu. Il y a une socialisation de la liberté, comme il y a une socialisation de la démocratie, comme il y a une socialisation de l'économie. Quand on parle de libertés, c'est à la condition d'y ajouter l'épithète de collectives, comme si la liberté pouvait être dans les choses, (car les masses sont des choses), — comme si elle pouvait être elle-même autre chose que la puissance, pour la personne humaine, de se prononcer et de se décider par elle-même?

Le XIXème siècle, avons-nous dit, se définissait essentiellement par trois caractères: primauté du spirituel, primauté de la liberté, primauté de l'intelligence. Les grands courants de faits que nous venons de rappeler vont à l'encontre de ces principes. S'ils tendent à faire affleurer au niveau de la conscience des idéologies nouvelles, ces idéologies impliquent la primauté du matériel sur le spirituel, la primauté de la réglementation sur la liberté, la primauté des forces psychiques obscures sur l'intelligence. (Qu'on y prenne garde en effet: la stricte discipline du travail, c'est le geste mécanique substitué à l'effort de création réfléchie; la prédominance de l'économique, c'est le désir des satisfactions matérielles l'emportant sur le goût des jouissances désintéressées; l'exaltation de la nation ou de la race, c'est l'appel aux passions et aux instincts que le temps a déposés au plus profond de l'être, à tout ce qu'il y a de trouble, de fatal, de romantique en lui, aux dépens de la claire raison qui réfléchit et qui juge). Au reste, il n'est pas jusqu'au rythme même de la vie moderne, si formidablement accélérée, qui ne laisse plus à l'individu le loisir de revenir à lui-même, de se reprendre sur les choses. De même que l'ampleur des forces sociales qui l'étreignent déborde infiniment sa capacité de vouloir, la vitesse des événements qui l'atteignent déborde infiniment sa capacité de penser. C'est parce qu'elle s'épuise à les suivre que la libre intelligence est toute prête à s'abandonner à eux.

Là est le plus grand risque. Là est aussi le sens profond de la crise que traverse présentement la conscience européenne. Là réside enfin la vraie tâche de la philosophie, si elle ne veut pas renoncer à sa mission éternelle.

La crise procède de la confusion que le XIXème siècle

a commise sur l'idée de la liberté. Il a identifié la liberté spirituelle, la faculté de juger et de vouloir, la faculté de se juger et de se vouloir soi-même, avec la liberté concrète sous toutes ses formes. L'époque actuelle fait le procès de ce libéralisme contradictoire, qui n'a engendré à peu près partout que des servitudes nouvelles. Les mouvements des grandes forces qui la dominent tendent à la destruction de ce libéralisme. Le risque est qu'ils n'entraînent une subversion de toutes les valeurs spirituelles, dont la conquête a été l'objectif de l'humanité depuis ses origines. Le vrai conflict qui divise les hommes du temps présent n'est pas celui, trop apparent, des deux blocs politiques entre lesquels l'Europe est divisée. Il n'est encore qu'un conflit d'intérêts et de passions. Le vrai conflit est celui qui met aux prises les énergies supérieures et les forces obscures de la conscience, la philosophie de la liberté et la philosophie de la fatalité, l'idéalisme et le matérialisme. Le vrai risque est que le mouvement matérialiste et fataliste, le mouvement totalitaire sous toutes ses formes et auquel aucune nation d'Europe n'échappe, en dénonçant les contradictions du libéralisme et en dissociant les structures sociales qu'il a engendrées, n'emporte aussi toutes les libertés, y compris cette faculté de juger et de vouloir par soi, qui est le tout de l'homme.

La tâche de la philosophie est de sauver la liberté. Il lui faut s'appliquer à comprendre le monde, pour connaître les forces qu'elle a à surmonter, leur nature, leur origine et leur puissance. Il lui faut surtout réviser la conception qu'elle s'est faite elle-même de la liberté, pour n'y laisser subsister ni félure, ni bavure, et pour qu'elle ne se confonde pas avec les réalisations particulières qui ont procédé ou qui se sont réclamées d'elle. Il lui faut enfin convaincre les hommes que ni l'économie ni la technique ni même la politique n'ont leur fin en elles-mêmes, que les progrès qu'elles réalisent n'ont de sens et de valeur que s'ils aident à leur émancipation, non s'ils substituent aux servitudes anciennes des servitudes nouvelles, plus pesantes encore. Chaque offensive du matérialisme oblige la philosophie de la conscience à se hausser d'un degré. Peu d'époques ont vu des assauts d'une envergure comparable à celui qui se rue actuellement contre l'oeuvre plurimillénaire de la civilisation humaine. C'est son destin qui est mis en question, puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de savoir si, à travers la tourmente qui ébranle nos vieilles sociétés, l'homme voudra rester Esprit.

Personnalité et communauté

par ANDRÉ LALANDE

Le sentiment de valeur, et peut-être de valeur supérieure à toute autre, qui s'attache à la personne humaine, est un de ceux dont les philosophes du XIX-e siècle ont pris conscience le plus clairement. Il n'a pas diminué au XX-e; il est avivé, au contraire, par le souvenir de la grande guerre, et par le spectacle des contraintes que la personnalité subit de nos jours, quelquefois même du mépris déclaré dont elle est l'objet de la part de certaines puissances. Non seulement la liberté d'agir, de se déplacer, d'entreprendre, de parler, est soumise à toutes sortes de restrictions; mais la notion même de vérité, condition nécessaire pour servir de point d'appui à la vie personnelle, et que les objections des sceptiques, anciens ou modernes, n'avait jamais ébranlée sérieusement, se trouve actuellement affaiblie, sinon compromise, par les doctrines qui n'entendent accepter au-dessus d'elles aucune règle objective: chacun sa vérité; la vérité d'un groupe est la décision de ses chefs; la vérité humaine sera celle du peuple le plus fort, ou le mieux organisé pour sa „propagande". La vérité est un sous-produit dans la lutte pour la suprématie.

Cette doctrine, qui ne laisse même plus à la personne humaine le refuge du for intérieur, a été favorisée par bien des causes. Il y a d'abord la croyance au progrès par concurrence vitale, où l'opinion jugée vraie n'est qu'une heureuse adaptation, dont le critère est le succès des individus, simples ou collectifs. Il y a ensuite l'affaiblissement de la science catégorique, qui s'est manifesté sous bien des formes: par la nécessité de battre en retraite sur les notions communes d'espace et de temps, qui étaient presque complètement unifiées, mais d'une manière trop hâtive; par le doute sur le droit de l'esprit à se servir des no-

tions d'étendue, de point, de position, de vitesse, à des échelles inférieures aux dimensions de l'atome; par l'écart croissant entre l'expérience réellement pratiquée, qui mettait le savant en contact avec les choses, et l'expérience reliée à la théorie par des déductions et des calculs si complexes qu'on se demande à certains moments, comme Eddington, si ce qu'on a cru constater n'est pas simple conséquence des présuppositions sous lesquelles on a raisonné. Cet état d'esprit vient aussi d'avoir vu réviser certaines théories physiques, comme celle de la lumière, qui semblaient définitivement acquises; il n'est pas sans rapport avec l'extension croissante de la méthode axiomatique, qui d'abord élimine la vérité catégorique au profit de la simple dépendance entre hypothèses et conclusions, puis qui, dissolvant cette nécessité même, la fait dépendre des régles logiques arbitrairement choisies: grâce à quoi la vérité, si ce processus vertigineux pouvait être poussé jusqu'au bout, cesserait d'être commune aux esprits, et serait totalement absorbée par l'acte de libre décision.

Sans doute, de telles procédures passent bien au-dessus de la plupart des esprits, encore qu'ils en ressentent le contrecoup plus qu'on ne pense, à travers les conférences, les conversations, les revues et les journaux. Mais il y a d'autre part un facteur, moins technique et plus subtil, de cette anarchie, dans la confusion de deux idées voisines par leur aspect et leur point de départ, profondément divergentes par leur orientation, et qui sont souvent désignées sans critique sous un même nom, celui de „totalité".

La personnalité morale est la capacité, pour l'individu, d'agir selon la raison: il y a donc un nombre immense d'individus biologiques qui ne sont pas des personnes. Et la raison est essentiellement, comme disait Cicéron, *orationis et vitae societas*, le système de référence commun qui permet à l'individu de rapporter à quelque chose d'objectif la variété mouvante de ses impressions et de ses désirs, de se rendre compte de ce qu'il est et de ce qu'il veut, d'expliquer ses actes ou de justifier ses opnions devant n'importe lequel de ses semblables, supposé assez intelligent pour le comprendre, et assez libre d'esprit pour ne pas se boucher intérieurement les oreilles.

C'est dans cette relation idéale des esprits entre eux que se cachent l'ambiguïté et le sophisme courants. „La raison et la vérité, dit-on, sont donc chose sociale". Là-dessus, les uns en concluent qu'elles sont engendrées par le groupe,

la classe, l'État, et que par conséquent ceux-ci, le dernier surtout, ne sauraient rencontrer en face d'eux aucun droit qui leur défende de modeler les hommes à leur guise: le régime d'autorité serait le seul qui réponde à la nature des choses, à l'histoire telle qu'elle a été réellement, à la marche de l'évolution. — Mais d'autres, révoltés au contraire par cette conséquence, s'en servent pour renverser le principe: la personne est un absolu, un être dont le caractère unique fait la grandeur, et la diversité est sacrée. Opter contre le système de l'autorité, c'est, pour eux, lâcher la bride à l'individu, croire le monde d'autant meilleur que chacun sera plus différent des autres, accueillir toute innovation comme un progrès.

Voilà le prétendu dilemme qui trompe aujourd'hui bien des moralistes sur le vrai rapport des idées, et qui amène de belles âmes à repousser la doctrine de l'involution comme une atteinte insupportable à la personnalité, tandis qu'elle en est le fondement intelligible.

Le „bien social", qu'on exalte ou qu'on redoute, peut s'entendre des rapports historiques, politiques, économiques, qu'ont entre eux les membres d'un groupe formé spontanément, par exemple d'une caste sociale ou d'un Etat. C'est là que s'exerce le plus souvent la force contre la liberté d'agir et même de penser, la compression de la personne. Mais au profit de quoi? D'une personnalité supérieure? Non, mais d'un *individu* de dimensions plus grandes, qui revendique pour lui le droit à l'arbitraire, à la lutte contre les êtres analogues qui l'entourent, l'honneur de différer d'eux, et s'il se peut, de les réduire à l'état de serviteurs ou d'organes. Ainsi ce n'est pas du tout une *communauté* qu'on crée par cette voie (malgré l'uniformisation apparente des individus qu'on aligne), mais au contraire l'opposition, et tout au plus cet équilibre contraint qui fait servir une race ou une classe sociale par une autre. C'est ainsi qu'au Moyen-Age les vainqueurs consolidèrent leur pouvoir sur les vaincus en un droit féodal, élégamment hiérarchisé, c'est ainsi que, pendant une longue période, qui semble heureusement prendre fin, les puissants firent travailler les humbles pour un salaire juste suffisant à leur subsistance, et dont la modicité même paraissait alors un élément d'harmonie économique. Que l'on se rappelle les vers où Musset, mieux inspiré en d'autres passages, se déclarait satisfait si „le maître avait son toit et l'ouvrier son pain". Mais dans ce régime de „collaboration" différenciée, directement inspiré par la division

biologique du travail, on reste d'autant plus étrangers les uns aux autres que la voie des assimilations vraies est hermétiquement fermée.

Cette voie, c'est la communication des esprits. On ne vient à bout de l'erreur qu'en la débridant, en l'appelant à s'extérioriser, à s'exprimer. Vauvenargues est peut-être trop optimiste en jugeant qu'elle périt d'elle-même dès qu'elle est rendue clairement; mais ce n'est que l'exagération d'un fait réel. La vérité se prouve par la convergence spontanée des pensées, par l'accord qui s'établit de lui-même, sans tromperie, sans contrainte, sans séduction, sans appel aux intérêts égoïstes. Pour la découvrir, il faut avoir foi dans cette convergence, dans la réalisation graduelle de cette fraternité intellectuelle et morale qui vient du dedans. Elle reste chose „sociale", si l'on veut, mais en un sens précisément inverse à celui où une société, produit de la nature (comme une fourmilière ou une forêt) pèse sur l'individu et le façonne en vue de ses fins *à elle*. — Mais, dit-on, une société de ce genre pourrait s'élargir jusqu'à devenir l'humanité dans son ensemble, et par conséquent réaliser l'universalité? — Pas du tout, car même cette vaste totalité, si elle conservait le type d'organisation différenciée, que présentent aujourd'hui la plupart des États, serait encore l'ennemie et non le soutien de la raison: par exemple, elle pourrait encore déformer et exploiter certains de ses membres, tous peut-être, en exigeant qu'ils n'existent que pour elle, ou même en les employant dans une „Guerre des Mondes". Il ne suffit donc pas, pour faire de l'individu une personne morale, qu'il s'insère dans quelque chose de plus grand que lui: il faut qu'il y entre comme un semblabe parmi ses semblables, et non comme une cellule dans un organisme.

Ceux qu'anime la volonté de suprématie s'efforcent de rendre suspecte la doctrine du progrès par involution, et le plus souvent ils y réussissent. Ils se plaisent à confondre la participation croissante des personnes morales à une même vérité, de fait et de droit, avec l'intégration dont la nature nous offre une foule d'exemples dans les animaux composés de cellules et d'organes, dans les sociétés animales où la spécialisation fait de chaque individu un rouage. Oui, sans doute, cette harmonieuse organisation est au fond un esclavage; mais si l'on peut se défendre contre elle, ce n'est pas en revendiquant une valeur pour les différences individuelles en bloc, quelles qu'el-

les soient, pour les nouveautés de toute nature, pour toute espèce de non-conformisme; c'est en distinguant avec netteté l'assimilation vivifiante et le nivellement meurtrier, l'originalité génératrice de progrès et les divergences stériles ou malfaisantes.

Il y a deux manières pour un individu d'être autre que ceux qui l'entourent: en valant moins qu'eux; en valant davantage. Ce n'est pas être original (au sens où ce mot est un éloge) que de prendre sa gauche dans la rue quand le règlement est de passer à droite, d'entrer par la sortie et de sortir par l'entrée, de se faire une terminologie nouvelle ou ambiguë pour des idées qui ont déjà reçu leur expression adéquate. de supprimer les blancs au début des alinéas, ou d'employer systématiquement la ponctuation à contre-sens. Encore moins est-ce un facteur de personnalité que de brûler la bibliothèque d'Alexandrie, ou d'être un faussaire de première habileté, ou de rendre la justice „au sort des dés", à la manière de Bridoye, ou de s'imposer à l'attention des autres en mettant à chaque occasion des bâtons dans les roues. Toutes ces différenciations n'ont qu'une valeur nulle ou négative. — Être original, au sens où la personne doit être elle-même, c'est ne pas se décider par l'instinct, l'habitude, la mode ou la contre-mode, mais porter à un degré plus haut, utiliser d'une manière nouvelle ou plus complète les qualités essentielles de l'esprit, les appliquer dans la ligne où se fait l'oeuvre commune, créer ou préparer de nouvelles assimilations. Et c'est moins facile que de couper la queue de son chien, ou même d'inventer une nouvelle variété d'escroquerie.

Ainsi la personnalité ne s'oppose qu'au conformisme accepté sans réflexion, ou à la ressemblance extérieure imposée par la force, et point du tout à l'accroissement de la communauté. C'est au contraire à notre avis, et nous avons essayé de le montrer en détail dans nos travaux, la doctrine de l'involution qui peut seule faire comprendre la vraie nature de la personne, ce qui la distingue de l'égoïsme individualiste, ce qui donne un sens à la vie humaine: car l'homme, ainsi compris, n'est plus considéré comme une espèce animale entre beaucoup d'autres, mais comme le point où l'élan vital se transforme et change de direction, où s'exerce un effort vers la réalisation de plus en plus large de l'esprit, au delà des esprits multiples, séparés, et souvent en conflit, qui mettent leur pensée au service de leurs caprices ou de leur volonté de puissance.

Der „Fall Nietzsche"
Zur Kritik der realistischen Lebensphilosophie

von Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT

I.

Zu den eigentümlichsten und bemerkenswertesten Zügen in der Geisteshaltung, in der Denkungsweise und in der Darstellungsart Friedrich Nietzsches gehört die ununterbrochene Verflechtung von Erkenntnis und von Kritik, gehört die nirgends fehlende wechselseitige Durchdringung von wissenschaftlicher Einsicht und von Angriff. Er ist ein Vertreter des nicht allzugrossen Kreises derjenigen Forscher und Philosophen, die die Entwicklung ihrer Gedanken sofort mit einer Kritik der Kultur und mit einer Kritik der Geschichte der Kultur verbinden. Und man könnte geradezu die Frage aufwerfen, ob die kritische Einstellung nicht der Keim und der Kern, nicht das Gesetz und die ursprüngliche Tendenz der denkerischen Eigenart Nietzsches und die Voraussetzung für die Bildung seiner Philosophie ist. Fast jede Zeile seiner Schriften dient nicht bloss dem Ausdruck seiner philosophischen, kulturgeschichtlichen und kulturpsychologischen Ansichten und Behauptungen, sondern sie ist von ihrer Wurzel an im höchsten Sinne polemisch gemeint. Im schärfsten Gegensatz zu seinem berühmten Baseler Kollegen Jacob Burckhardt befindet sich Nietzsche in einer beständigen und nicht selten merkwürdig gereizten Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und mit der Gegenwart. Jede Wendung in seinen Untersuchungen, jede Erkenntnis soll, über ihren rein gedanklichen Wert hinaus, ein aufstachelndes Mittel für eine bestimmte Bildungsabsicht und einen Vortoss zugunsten einer bestimmten Kultur- und Erziehungsreform bedeuten. Jeder Einfall, jede Bemerkung, jede Idee ist als ein

Werkzeug für die Heraufführung und Verwirklichung einer Zukunftsgestaltung gedacht, die dem wahren und unverfälschten Wesen des Menschen besser entsprechen soll, als die Verlogenheiten der gegenwärtigen Kultur und als die unerträglichen und schimpflichen Verfälschungen, die dem Wesen und der Entwicklung des Menschen seit der Entstehung des Christentums und durch das Christentum zuteil geworden seien. Kulturerkenntnis und Kulturphilosophie sind mit einer fortgesetzten Kulturkritik verschlungen. Betrachtung und Bewertung durchdringen sich Punkt für Punkt und ergeben eine spannungerfüllte Einheit. Bei dem Studium der Gedanken Nietzsches meldet sich häufig ein Zweifel darüber, ob diese Gedanken mehr aus der objektiven Erkenntnis der Wahrheit und ihrer ruhigen Feststellung oder mehr aus einem unmittelbaren Verlangen nach Beurteilung und Umwertung des Kulturbestandes und nach reformatorischem Eingreifen in diesen Kulturbestand hervorgegangen sind.

Man hat es oft unternommen, die Gesamtheit der Philosophen charakterologisch einzuteilen. Ein solcher Versuch liesse sich vielleicht auch in der Weise bewerkstelligen, dass folgende zwei Gruppen herausgehoben würden: diejenige Gruppe, deren Ziel vor allem die reine und in sich geschlossene Erkenntins ist, und die nun ihr ganzes Denken auf die Erreichung dieses Zieles richtet, zweitens diejenige Gruppe, deren Hauptabsicht in dem konkreten Kampf um eine tatsächliche Änderung der menschlichen und der kulturellen Verhältnisse besteht. Welcher Gruppe Nietzsche zuzuzählen ist, braucht nicht besonders angegeben zu werden. Aber bei aller Heftigkeit, mit der er die idealistische Metaphysik verwirft, ist er seelisch und moralisch manchem Vertreter dieser Richtung sehr verwandt. Sein glühender Reformeifer, sein heisser Drang, Menschen und Einrichtungen seinem Ideal gemäss umzugestalten, machen ihn zu einem Geistesgenossen des Idealismus zum Beispiel Platos und Fichtes, für die er sonst von seinem Standpunkt aus kaum ein Wort der Anerkennung übrig hat.

Denn seine polemische Einstellung zur Tradition und zu den von ihr überlieferten Werten entlädt sich nicht zuletzt in seiner leidenschaftlichen Feindseligkeit gegenüber beinahe der ganzen früheren Metaphysik und gegenüber der Mehrzahl ihrer Vertreter. In der Hauptsache sind es wohl folgende drei Punkte, die seine oft sogar in beissender Ironie sich äussernde, nach seiner Meinung antimetaphysische Haltung wachrufen und wach-

halten, und die in seinen Augen seinen Angriffen gegen die Metaphysik ihre volle Berechtigung verleihen: Erstens der Rationalismus, zweitens der Formalismus, drittens der Absolutismus der üblichen, vor allem der idealistischen Metaphysik. Die idealistische Metaphysik wird von ihm nicht nur als die Verderberin jedes gesunden und natürlichen Denkens bekämpft und verurteilt, sie wird von ihm auch als die Mitverderberin jedes gesunden und natürlichen Lebens und jeder gesunden und natürlichen Lebensführung gehasst. Auch in diesem Verhaltnis zum Idealismus zeigt sich Nietzsche nicht zuerst als der ruhige Betrachter, der jene philosophische Entwicklungsrichtung objektiv zu würdigen versucht, sondern er ist von vornherein ihr Kritiker, ein Kritiker, der seinen Gegenstand ohne Prüfung und ohne Gnade in Grund und Boden verdammt. Das Prinzip des Kampfes, nach Nietzsche das Wesensprinzip der Wirklichkeit, übt einen sehr interessanten Einfluss auf Nietzsche selber, auf Nietzsches Art, die Welt zu beurteilen, aus. Selbst sein Stil bis hinein in die Schopfung und Formung der einzelnen Ausdrücke untersteht der Einwirkung jenes Prinzips. Seine Schilderungsweise ist, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, auch in formaler Beziehung von dem Geist des Streites erfüllt; sie ist aus einer Erregung geboren und wirkt auch erregend.

Betrachten wir nun die drei Momente, die seine Polemik gegen den Idealismus bedingen und herausfordern.

Zunächst der Rationalismus der idealistischen Metaphysik. Diese Erkenntnisart versteige sich dazu, ein geradezu unsinniges und verbrecherisches Wagnis zu unternehmen. Sie wolle die berückende Fülle der Wirklichkeit in ein paar dürftige Begriffsformeln pressen und durch ein paar dürftige Begriffe aussprechen. Es scheint, als hege der Rationalismus keine Ehrfurcht vor der Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, als verachte er sie zugunsten der vorurteilsvollen Dogmatik der starren und als absolut gültig anerkannten Verstandesformen, die doch nur ein dem Leben fremdes und feindliches Netz gedanklicher Spintisierungen bilden. Aber jener Rationalismus mache sich dadurch einer fast noch ärgeren Untat schuldig. Sie besteht darin, dass die Tätigkeit des Verstandes der Arbeit des Todes oder zum mindesten der eines Totengräbers ähnele. Die Fülle des Seins werde auch sachlich, auch inhaltlich durch ihn entleert, sie erstarre zu einem blossen

Begriffsapparat und Begriffsschema. sie verdorre zu einem Begriffgerippe.

Hand in Hand mit dieser gefahrlichen und unhaltbaren Rationalisierung der Wirklichkeit gehe der nichtssagende und ausdorrende Formalismus der idealistischen Metaphysik. Er sei nichts anderes als das lumpenhafte Gewand einer trockenen und verholzten Gelehrsamkeit, die jede Empfänglichkeit und jedes Gefühl fur die Frische und für die unmittelbare Lebendigkeit der gegebenen Welt verloren habe. Es sei unmöglich, mit dieser Haltung irgendwie der Wirklichkeit des Lebens gerecht zu werden und ihr anders als blind und als taub gegenüber zu stehen. Der formalen oder formalistischen Einstellung, wie sie für den Idealismus charakteristisch sei, fehle uberhaupt jede natürliche und lebensvolle Beziehung zur Wirklichkeit.

Der Übel grösstes sei jedoch der Absolutismus der idealistischen Metaphysik. Der Vertreter und Anhänger dieser Richtung habe sich gewaltsam in eine erden- und lebensferne Jenseitigkeit hinaufgeschraubt. Sein Absolutismus habe aber nur das Wesen und den Wert eines Gespenstes. Und doch erdichte und erfabele die idealistische Metaphysik von dieser fadenscheinigen Grundlage aus „absolute" Erkenntnisse. Von der eingebildeten, erkünstelten, dem Leben und der Natur des Menschen widersprechenden Geisteshaltung des Absolutismus aus spräche der Idealismus von „absoluten" Wahrheiten und von „absoluten" Werten. Er huldige sogar dem Wahn, derartige Wahrheiten und Werte aufzeigen und als Normen für das Denken und Handeln aufstellen zu können.

Jene drei Einstellungen, die rationalistische, die formalistische und die absolutistische, haben nun nach Nietzsches Überzeugung den Verfall der Philosophie und die Untergrabung ihres Ansehens herbeigeführt und ihren Erkenntnissen jeden sachlichen Gehalt genommen. Von dieser Verwerfung befreit er nur wenige Metaphysiker, zum Beispiel Arthur Schopenhauer. Allerdings erblickt er auch in diesen Denkern keine eigentlichen Metaphysiker im traditionellen Sinne dieses Begriffes. Denn sie haben sich dem Wesen und den Einwirkungen der Tatsachen nicht verschlossen, sie seien keine Gehirnakrobaten, und ihr Auge sei nicht verschleiert vor dem wirklichen Sein und Geschehen.

II.

Nietzsches Kampf gegen den Idealismus und die Formen und Kennzeichen dieses Kampfes lösen nun zunächst drei Fragen aus. Wir betrachten und verwenden diese Fragen als Voraussetzungen für unsere Kritik an Nietzsches Kritik und Verneinung der idealistischen Metaphysik. Bei der Durchführung unserer Auseinandersetzung mit ihm gilt uns seine berühmte Lebensphilosophie als ein klassisches Beispiel des Realismus überhaupt. Unser Versuch einer Kritik an Nietzsche ist also ein Ausdruck und ein Sonderfall der allgemeinen Kritik an dem philosophischen Realismus, beziehungsweise an der realistischen Philosophie. So bedeutet für uns der „Fall Nietzsche" im Grunde den „Fall des Realismus" schlechthin.

Formulieren wir zunächst jene drei Fragen: a) Verzichtet Nietzsche selber auf eine absolute und absolutistische Geisteshaltung? Verzichtet er auf die Aufstellung einer absoluten Grösse und Macht, die er als das Grundprinzip aller Erscheinungen und aller Äusserungen der Wirklichkeit betrachtet? Diese Frage müssen wir verneinen. Aus ihrer Verneinung ergeben sich die zweite und die dritte Frage: b) Welchen Charakter hat das von ihm aufgestellte Grundprinzip? Und welcher Charakter und Wahrheitswert kommt dann der Philosophie Nietzsches durch die Aufstellung und durch die Anerkennung des von ihr vertretenen unbedingten Prinzips zu?

Zunächst die Antwort auf die erste Frage. Bekanntlich hat Nietzsche in dem Leben als solchem, in dem Leben als Macht und als Willen zur Macht das unbedingte und alles tragende und alles rechtfertigende Grundprinzip der Welt erblickt. Also ist auch er ein philosophischer Absolutist. Mithin widerspricht er selber seinem Kampf gegen den Absolutismus. Das ist weiter nicht schlimm. Denn ohne den Absolutismus des Denkens und ohne die Anerkennung eines absoluten Prinzips entsteht und besteht keine Philosophie. Nur war Nietzsche der Überzeugung, durch seinen Lebensbegriff den idealistischen und allzu spiritualistischen Begriff des traditionellen Absoluten durch einen Begriff von wirklichem Sinn und Inhalt, von wirklichem Gehalt und von wirklicher Realität ersetzt zu haben. Und eignet sich denn die inhaltsvolle Gewalt des Lebens nicht zu einer Überwindung und Beseitigung des dünnen und dürren Formalismus der traditionellen Metaphysik sowie zur Überwindung und Beseitigung ihrer gewaltsamen rationalistischen Be-

griffskonstruktionen, die ohne Rücksicht auf die Tatsachen und ohne Rücksicht auf die Erkenntnis der Tatsachen zu den Wolken emporsteigen oder sogar von Anfang an aus den Wolken stammen und in ihnen bleiben?

In der Tat kommt der Lebensphilosophie Nietzsches der Umstand eines engen und fruchtbaren Anschlusses an die positiven Wissenschaften zugute. Sein Denken ist nicht bloss äusserst wichtige und beachtenswerte wissenschaftliche Quelle in der klassischen Philologie, sowie überhaupt in den Geisteswissenschaften. Dieser doppelte Anschluss übt auf seine Lebensphilosophie eine überall spürbare und ergiebige Einwirkung. Er verleiht ihr einen positiven, sich aller leeren formalistischen Konstruktionen enthaltenden Charakter. Er bedingt es, dass die Lebensphilosophie der „Erde treu" bleibt.

Die Beziehungen zur Philologie und zur Biologie nehmen der Philosophie Nietzsches zu ihrem Glück auch jegliche Verwandtschaft mit dem alten und abgestandenen Rationalismus. Jede Erinnerung an die Scholastik ist getilgt. Es handelt sich, so könnte man beinahe sagen, um ein vitales, sich aus dem Leben selber nährendes Denken, das sozusagen mit beiden Füssen auf dem fruchtbaren Boden reicher wissenschaftlicher Erfahrung und positiver Kenntnisse und Erkenntnisse steht. Dieser Empirismus stärkt Nietzsches Lebensphilosophie immer aufs neue, und er verbürgt ihr eine dauernde Gesundheit und Lebensnähe. Aus seinem Realismus klingt nicht die verschleierte und gedämpfte Stimme des reinen Denkens hervor. Aus ihr erschallt vielmehr der Ruf, der Anruf, der Aufruf eines auf das tiefste bewegten reformatorisch gesinnten Menschen. Der Denker Nietzsche spricht nicht nur mit dem Begriff und dem Wort, und er wendet sich auch nicht nur mit dem Begriff und dem Wort, also nicht bloss mit dem Kopf, sondern mit einem glühenden Herzen an die Herzen, an die Gesinnungen, an den Willen, an die Leidenschaften der anderen Menschen. Er will sie und seine Zeit entflammen. Und er ist überzeugt, seine Absicht verwirklichen zu können. Denn Leben erwecke Leben, Leben entzünde Leben, das Leben besitze eine schöpferische Kraft.

Wenn mithin auch die realistische Lebensphilosophie Nietzsches aus dem Geiste des Absolutismus erwachsen ist, so darf man doch diesen Absolutismus nicht mit dem rationalistischen und formalistischen Absolutismus der alten idealistischen

Metaphysik verwechseln. Gefühlsmässige Ergriffenheit und bildhafte Schau des Lebens erheben Nietzsche über allen Formalismus und Rationalismus. Auch wie er das Leben versteht, welche Auffassung er mit dem Wesen des Lebens verbindet, das ist abgrundtief verschieden von allen früheren Auffassungen des Lebens, denen immer ein gewisser abstrakter und reflexiver Zug angehaftet hat. Denn Nietzsche nimmt und versteht das Leben so, wie es selber ist in seiner Rücksichtslosigkeit und Gewalt, in seiner Selbstherrlichkeit und in seinem Stolz. Er ist frei von aller Voreingenommenheit dem Leben gegenuber. Wie das Leben selber immer ja zu sich sage, so sagt auch Nietzsche offen und rückhaltlos zu ihm sein Ja.

Damit können wir auch die beiden anderen Fragen in folgender Weise beantworten. Das von Nietzsche aufgestellte Prinzip des Lebens trägt den Charakter voller Autonomie. Und Nietzsches Lebensphilosophie selber bricht mit allen einseitigen oder vorschnellen Bewertungen, wie sie zum Beispiel den theologischen oder den pessimistischen Betrachtern des Lebens eigen zu sein pflegen. Sie ist deshalb eine Philosophie, in der sich die Wirklichkeit frei und offen spiegelt. In ihr haben wir, so scheint es, endlich einmal eine wirkliche Philosophie der Wirklichkeit bekommen.

Damit aber erweist sich Nietzsches Realismus als ein Positivismus im höchsten und vollsten Sinne. Denn dieser Positivismus glaubt, der Tatsächlichkeit in aufgeschlossener und umfassender, in klarer und in unzweideutiger Weise gerecht zu werden. Und er reinigt diese Tatsächlichkeit auch von allen Verdächtigungen. So steht er „jenseits von Gut und Böse" und bedeutet endlich einmal eine Auffassungs- und Betrachtungsweise des Lebens, die keine Perücke und keinen Zopf mehr trägt. Man kann jenen Positivismus deshalb vielleicht einen absoluten Positivismus nennen. Nietzsche ist mithin Absolutist nicht bloss in Hinsicht auf den Wert, den er dem Leben zubilligt, sondern auch in Hinsicht auf die ihm eigentümliche philosophische Haltung. Und seine Anhänger können und könnten darauf hinweisen und sie haben es wohl auch getan, dass sich bei ihm das Prinzip und die Methode des Philosophierens und das Prinzip, aus dem diesem Philosophieren gemäss die ganze Wirklichkeit abzuleiten und zu verstehen sei, in vorbildlicher Weise entsprechen.

III.

Prüfen wir jetzt aber die Möglichkeit und das Wesen jenes Absolutismus Nietzsches, indem wir fragen: Lässt sich von der Grundlage des Lebens aus wirklich eine Philosophie begründen und aufbauen? Und lassen sich bei dieser Begründung und bei diesem Aufbau, wenn es sich um eine ernsthafte logische Rechtfertigung der Gedanken und um die Gewinnung eines Erkenntniszusammenhanges von objektiver wissenschaftlicher Geltung handelt, rationale und formale Faktoren in dem von Nietzsche geforderten Ausmass ausschalten oder vermeiden?

Es bedarf keiner Beweisführung für die Behauptung, dass der Absolutismus eine unerlässliche Bedingung für die Philosophie und für jegliche Ausprägung der Philosophie darstellt. Sei es der Absolutismus als Einstellung und Geisteshaltung, die dem Philosophen selber eigen sein muss, wenn er philosophieren will und philosophiert, oder sei es der substantielle Absolutismus, das heisst jene Auffassung, die in einer Philosophie bezüglich des Wesens und des Wertes des von ihr aufgestellten und anerkannten Weltprinzips zutage tritt. Dieser doppelte Absolutismus, den wir vielleicht bezeichnen können als den Absolutismus der Person, die philosophiert, und als den Absolutismus der Sache, auf die sich jenes Philosophieren bezieht, bedeutet die unerlässliche Grundlage der Philosophie schlechthin. Deshalb ist Nietzsche zunächst mit keinem einzigen Worte zu tadeln, wenn auch er dem Absolutismus Spielraum gibt. Wir wiesen nun schon weiter oben darauf hin, dass er damit einem Hauptgesichtspunkt, einer Voraussetzung und einem Hauptzweck seines Streites gegen den Idealismus widerspricht. Durch seine ihm selber unbewusste Vertretung des Absolutismus nähert er sich seinem so heftig bekämpften idealistischen Gegner. Und er macht ihm, diesem Gegner, bedeutende und bemerkenswerte Zugeständnisse.

Aber die ganze Frage dreht sich nun darum, welcher Art und welchen Wertes dieser Absolutismus ist. Genau an diesem Punkte muss die Auseinandersetzung mit dem Realismus erfolgen. Von diesem Punkte aus muss die Aufrollung der ganzen realistischen Kampffront vorgenommen werden. Erweist sich der Absolutismus als solcher auch als eine unerlässliche Bedingung für die Philosophie, so muss man doch einen berechtigten und einen unberechtigten, einen philosophisch möglichen und einen der Philosophie widersprechenden Absolutismus un-

terscheiden. In Sachen der Philosophie gilt weniger der bekannte Satz, der da lautet, an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, hier gilt vielmehr der Satz, dass schon die Voraussetzungen, schon die Keime und Anlagen und schon die allerersten Schritte von massgebender Bedeutung für das Recht der Sache sind. Und auf das Problem des Absolutismus sowie auf die Art und Weise, in der dieses Problem von Nietzsche behandelt und entschieden wird, müssen wir unser kritisches Augenmerk lenken. Der Ausgang dieser Prüfung ist die Bedingung für das Urteil über den philosophischen Wert der realistischen Lebensphilosophie. Zu diesem Urteil drängen unsere ganzen Überlegungen. Und wie der Geist des Absolutismus die Grundlage und das Aufbauprinzip, das Gesetz und den Halt, den Keim und die Frucht jedes philosophischen Systems überhaupt bedeutet, so bringt ein unberechtigter Absolutismus ein philosophisches System zu Fall.

Nietzsche kämpft gegen den Absolutismus. Wir sahen aber, dass er selber auf die Fahne des Absolutismus schwört. Wir anerkannten seinen Absolutismus als Tatsache. Alsbald aber werden wir sehen, dass der ihm eigentümliche Absolutismus fur seine Philosophie zum Verhängnis wird. Wir stehen hier vor einer deutlichen Dialektik, ja sogar vor einer doppelten Dialektik. Einmal widerstreitet Nietzsches Absolutismus dem Geist der Philosophie. Ferner bedeutet die Anerkennung, die wir Nietzsche wegen seines Absolutismus aussprachen geradezu die Grundlage für unser Urteil, dass Nietzsches Philosophie keine Philosophie ist, wenn wir an die Idee und an den Geist der Philosophie denken. Seine Leistungen als Kulturpsychologe und Kulturhistoriker, als Philologe und als Geisteswissenschaftler bleiben von jenem Urteil ganz unberührt. Diese Leistungen sind von ganz ausserordentlicher Bedeutung, sie sind hohe geschichtliche und psychologische und pädagogische Taten. Und man würde sie in ihrem Wesen und in ihrem Werte ungleich klarer erfassen und herausstellen können, wenn sie nicht immer und sofort in eine Verbindung mit der Ansicht gebracht würden, dass Nietzsche Philosoph sei. Sein Absolutismus, das heisst sein unbedingter Glaube an die unbedingte Macht des Lebens untergräbt seine Philosophie in tötlicher Weise, ja, er bedingt es sogar, dass sein Denken von Anfang an nicht die Wendung zum Philosophieren nimmt. Denn die Rücksicht auf das Leben und die Verehrung für das Leben sind bei Nietzsche absolute Hindernisse für den Durchbruch

zur Freiheit des Geistes und zu dem Geiste der Freiheit, sie sind absolute Hindernisse für die Erkenntnis der Absolutheit des Geistes, dieser wahren und eigentlichen Absolutheit und dieses wahren und eigentlichen Absolutismus, ohne den weder die Philosophie noch gar das Leben möglich sind.

Und von der Freiheit des Geistes aus und als Ausdruck der Freiheit des Geistes muss auch der Rationalismus verstanden und gewürdigt werden. Gewiss, es ist unmöglich, ihm allein und ausschliesslich die Grundlegung und den Aufbau der Wissenschaften anvertrauen zu wollen. Die zu tausenden Malen geäusserte Behauptung, dass der Verstand allein das Recht habe, in den Wissenschaften tätig und wirksam zu sein, ist nichts anderes als das Zeugnis eines intellektualistischen Vorurteils. Aber es ist doch noch sehr die Frage, ob selbst solche Systeme, wie die von Descartes und Leibniz, an die man zur Stütze für jene Behauptung zu denken pflegt, einen vollen und reinen Rationalismus vertreten. Dennoch ist die Mitarbeit des Rationalismus in und an der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung aus einem einleuchtenden Grunde völlig unentbehrlich. Wer liefert nämlich für diese Forschung die notwendigen Kategorien? Das ist doch nun eben einmal der Verstand, der — nach den unwiderlegbaren Untersuchungen und Entscheidungen Kants — in und mit seinen synthetischen Funktionen sowohl der Schöpfer der Kategorien als auch der Bürge für ihre Objektivität ist.

Welche Kategorien aber erbringt Nietzsches realistische Lebensphilosophie für die objektive Erkenntnis der Welt? Welche Kategorien hat sie für die Verwirklichung der soeben bezeichneten Aufgabe aufgedeckt? Wohlgemerkt: Es soll sich bei einer Philosophie doch nicht um psychologische oder um historische Einsichten, sondern um Erkenntnisse von grundsätzlicher Bedeutung handeln, um Erkenntnisse, die den Charakter von Ideen, also von „absoluten" Wahrheiten besitzen. Kategorial und damit formal im höchsten Sinne müssen die Erkenntnisse sein, die als philosophische Erkenntnisse gelten wollen. Und solche kategorialen und formalen Erkenntnisse haben auch alle wirklich grossen philosophischen Systeme erbracht. Die inhaltlichen Erkenntnisse sind die Gaben und Geschenke der positiven Einzelwissenschaften, die immer an einen bestimmten Stoff und an ein bestimmtes Stoffgebiet gebunden sind. Aber gerade von diesen Bindungen befreit sich die Philosophie und befreit sie auch unsere Erkenntnis.

So gehen Rationalismus und Formalismus notwendigerweise Hand in Hand miteinander. Sie sind das Zeugnis und der Ausdruck der ungeheueren Befreiungstat des Geistes und der ungeheueren Geistestat der Befreiung von allen stofflichen Bindungen, und seien auch diese stofflichen Bindungen durch die Kraft des Lebens gegeben.

Kategorien sind Schöpfungen des Verstandes, und als solche sind sie Schöpfungen des Geistes und der Freiheit des Geistes und nicht Schöpfungen des Lebens. Es lässt sich mit der bekannten Behauptung, dass auch die Kategorien der Erkenntnis und der Wissenschaft aus der Allmacht des Lebens stammen, nicht der Hauch eines Sinnes verbinden. Man unternehme nur einmal den ernsten Versuch, selbst nur die einfachste Kategorie aus dem Fluss des Lebens abzuleiten und durch das Leben zu begründen. Schon die Funktionen der „Begründung" und der „Ableitung" sind kategoriale Funktionen, sind Verstandesfunktionen. Gehen jedoch die Kategorien aus der synthetischen Kraft des Geistes hervor, dann ist nicht die realistische Lebensphilosophie, sondern dann ist umgekehrt die idealistische Vernunftphilosophie im Recht, wenn sie den Aufbau der Erkenntnis und damit auch den Aufbau der Philosophie durch die Vernunft des Geistes und durch den Geist der Vernunft begründet und aus der Vernunft ableitet. In der Idealität des Geistes, in der Idealität der Vernunft ruht alle logische Grundgesetzlichkeit. Und nur unter der Voraussetzung dieser Grundgesetzlichkeit, kann man von einer „Logik des Lebens" sprechen, aber selbst dann nur in einem uneigentlichen Sinne.

Wo in aller Welt lässt sich eine Weltanschauung, eine Philosophie, eine Erkenntnis, ja auch nur das winzigste Urteil ohne die grundlegende Mitwirkung von Form- und Formungsprinzipien begründen, entwerfen und entwickeln? Wo und wenn wir geistig tätig sind, bewegen wir uns in dem Reich der Formen. Die Macht des Formalismus herabsetzen, das bedeutet nichts anderes, als schon die Möglichkeit einer Weltanschauung preisgeben, das heisst nichts anderes, als schon den Ansatz zum Philosophieren untergraben. Auch die Lebensphilosophen haben doch nicht das Leben selber in seiner vollen Vitalität und ursprungshaften Ungebrochenheit in der Hand, sondern eine F o r m, einen B e g r i f f des Lebens, eine Auffassungs- und Bestimmungsart des Lebens. Und mag man von der Macht des Lebens noch so hoch denken und von

dieser Macht noch so berauscht sein, so muss diese Macht doch in die Form des Begriffs und in den Begriff der Form eingehen und von ihnen bewältigt werden, wenn anders wir von dem Leben philosophisch sprechen und es erkennen wollen.

Und wie die Unentbehrlichkeit des Rationalismus sich in der Aufstellung und Verwendung von Kategorien zeigt, so erweist und beweist sich die Unentbehrlichkeit des Formalismus in der Aufstellung und in der Verwendung der Methoden der Forschung. Auch hier muss man eine Unterscheidung genau treffen und berücksichtigen, nämlich die zwischen Methoden der Forschung und der Erkenntnis auf der einen Seite und denen des praktischen Handelns auf der anderen Seite. Die wissenschaftlichen Methoden sind als wissenschaftliche Methoden stets formaler Natur. In ihnen herrscht der Geist des Formalismus, weil durch sie nicht die Erscheinungen, sondern die Begriffe der Erscheinungen, also die Erscheinungen ihrem formalen Werte nach aneinander gereiht werden. Verbinden wir Erscheinungen zum Beispiel aus zeitlichen oder aus ursächlichen Gründen miteinander, so bezieht sich diese Verbindung auf die „Formen" der Erscheinungen. Und so lange unser Bewusstsein diese „Formen" der Erscheinungen nicht erfasst und nicht erkannt hat, so lange ist auch die Verbindung der Erscheinungen selber nicht möglich. Im erkenntnistheoretischen Sinne bedeutet „Erscheinung" einen Formbegriff. Und was anders vermag denn unser Bewusstsein in einen Zusammenhang zu bringen als eben Formen? Unser erkennendes Bewusstsein erreicht und besitzt ja nicht die Sachen selber, das heisst nicht die Inhalte oder Gegenstände der Erscheinungen. Wo eine Methode sich bewährt, da bewährt sich der Geist des Formalismus. Und deshalb darf man über den Geist des Formalismus nicht gering denken.

Die von Nietzsche hingegen befürwortete und vertretene Methode des Perspektivismus, eine Abart der uns schon von der Sophistik her bekannten pragmatischen Methode, die dann eine geistreiche Ausbildung besonders in dem amerikanischen Pragmatismus von William James und in dem Instrumentalismus von John Dewey und von Sidney Hook u. a. erfahren hat, ist im Grunde weniger eine reine Forschungs- und Betrachtungsmethode als vielmehr eine Methode für die Bewertung und Bewältigung der Erscheinungen und zwar für eine Bewertung und Bewältigung im praktischen Sinne. Und diese

praktische Bewertung ist dann auch die Voraussetzung für eine reformatorische Behandlung der Erscheinungen. Dass Nietzsche das perspektivistische Verfahren wählt und benutzt, steht in einleuchtendem Zusammenhang mit der Grundabsicht seines Denkens, und diese Grundabsicht ist auf eine Umgestaltung des Lebens gerichtet, sie bleibt nicht innerhalb der Sphäre der reinen Gedanken, der reinen Forschung. Auf diese Eigentümlickeit seines Denkens wiesen wir schon zu Beginn unserer Ausführungen hin.

Die Erhebung zur Form ist aber ebenso wie die Erhebung zum Begriff eine Befreiung von dem Druck des Stoffes, eine Durchbrechung der Bindung an ihn und der Gebundenheit durch ihn. Und wir wollen die Wichtigkeit dieser Befreiung und dieses Durchbruches wiederum hervorheben. Das Haften am Stoff, in unserem Falle also das Haften am Leben, unterbindet den Durchbruch zur Freiheit und damit den Durchbruch zur eigentlichen Philosophie.

IV.

Wir behaupteten weiter oben, dass von der Entscheidung in der Frage, welchen Absolutismus eine Philosophie vertrete, ihr Wert abhinge. Und wir behaupteten ferner, dass von dieser Entscheidung auch die Auseinandersetzung mit dem Realismus bestimmt sei. Und wir deuteten endlich bereits die Gefahren an, in die sich eine Philosophie begibt, die den Absolutismus des Lebens verkündet.

Allerdings rühmt man gerade einer solchen Philosophie ihre Lebensnähe nach und stellt sie in einen für sie vorteilhaften Gegensatz zu der sogenannten klassischen und akademischen Philosophie, der der Vorwurf der Lebensfremdheit gemacht wird. Besonders Nietzsches Philosophie sei kein ausgeklügeltes Denkgebäude. Und wie sie alle Erscheinungen der Kultur auf die schöpferische Kraft des Lebens zurückführe, so wahre sie auch in ihrem ganzen Wesen, in der Art, in der sie ihre Ausführungen entwickelt, die Beziehungen zum wirklichen Leben. Und die gewaltigen Erfolge, die Nietzsches Philosophie zu verzeichnen hat, die tiefen Einflüsse auf ihre Zeit und auch noch auf unsere Zeit beruhen zu einem guten Teil auf dem Glauben, dass Nietzsche das Wesen und den Wert der Philosophie eben darum am nachdrücklichsten und überzeugendsten verkörpere, weil er Denken und Leben, Philo-

sophie und Wirklichkeit fast bis zur Vollkommenheit miteinander verbunden, ja beinahe in eins gesetzt habe. Er habe die Trennungsmauern zwischen dem Begriff und der Sache niedergerissen und damit die Philosophie endlich aus dem Zustand der Isolierung herausgeführt, in den sie nicht zuletzt durch den lebensfremden Idealismus gedrängt worden sei. Und mit dem Vorwurf der Lebensfremdheit sollen ganz im Geiste Nietzsches Kant ebenso wie Fichte, Schelling ebenso wie Hegel getroffen werden.

Dennoch! Die Leistung Nietzsches, für die Psychologie und für die Kritik an der Kultur, für die Gestaltung und für die allgemeine Entwicklung der Kultur von überragender Wichtigkeit, wird sich, was die reine Philosophie anbetrifft, allmählich zu einem „Fall Nietzsche" auswachsen.

Diese Behauptung scheint nun dem gleichen feindseligen Geiste zu entstammen, von dem Nietzsche inbezug auf den Idealismus beherrscht wird. Nur dass unsere Einstellung sich umgekehrt offenbar aus einer Feindseligkeit gegen den Realismus und damit vielleicht aus dem Geiste der Ungerechtigkeit und der Voreingenommenheit nährt. So müssen wir jene Behauptung begründen.

Blicken wir zunächst auf das Verhaltnis der Lebensphilosophie zu den positiven Wissenschaften. Dieses Verhältnis hat den Charakter einer besonderen Innigkeit. Nun liegt uns nichts ferner, als eine vollständige Lockerung oder Beseitigung der Beziehungen der Philosophie zu den konkreten Wissenschaften zu befürworten. Woher sollte die Philosophie sonst den Stoff für ihre Erkenntnisse gewinnen, wenn jene Beziehung unterbunden oder auch nur vernachlässigt würde?

Aber der wahre, zur Konstruktion befahigte und gewillte Philosoph muss die äusserste Achtsamkeit auf das Verhältnis zu den positiven Wissenschaften legen. Was nach der einen Seite ein Vorteil und eine gewisse Notwendigkeit ist, kann nach der anderen Seite sehr leicht das Gewicht und den Druck einer störenden Bindung bekommen. Denn die Philosophie steht dem Stoff der Erfahrung anders, nämlich ungleich freier, ungleich selbständiger gegenüber als die positiven Einzelwissenschaften. Der materiale Anschluss der Philosophie an diese Wissenschaften, der für sie als materialer Anschluss unvermeidlich und ein Segen ist, darf sich niemals zu einem auch formalen Anschluss erweitern. Sonst behindert er die formale Freiheit der Philosophie. Sonst ist die Freiheit des Geistes und die Freiheit

des Urteils über das Gegebene dahin. Das heisst: Dann ist die Autonomie der Philosophie verloren.

Wohl zeigt auch der Idealismus, zumal in seiner rationalistischen Ausprägung, eine sehr enge Beziehung zu einer bestimmten Wissenschaft, nämlich zur Mathematik. Aber sein Anschluss an diese Wissenschaft gestaltet sich für ihn zu keiner besonderen Gefahr. Denn er hat sich ja nicht mit einer, durch die Fülle inhaltlicher Tatsachen beschwerten Wissenschaft verbunden. In der Mathematik waltet eine der Philosophie wesensverwandte Freiheit der Konstruktion. Deshalb gerät die Philosophie in keine so starke Bedrängnis und Bindung, wenn sie die Beziehungen zur Mathematik aufnimmt. Von Grund und Natur aus ist die Systematik der Mathematik derjenigen der Philosophie sehr ähnlich, wenn nicht sogar verwandt. Nähert sich die Philosophie also einer so konstruktiven Wissenschaft, wie es die Mathematik ist, dann braucht sie von ihrem Wesen nicht sehr viel preiszugeben und die schöpferische Autonomie des Geistes nicht prinzipiell einzuschränken.

Ganz anders dagegen gestaltet sich das Verhältnis der Philosophie zu denjenigen Wissenschaften, die ihren Inhalt nicht sowohl in freien Konstruktionen erzeugen, als vielmehr in positivem Erfahrungsstoff besitzen. Hier ist für die Philosophie Zurückhaltung und Vorsicht geboten, damit die Masse und der Druck des gelieferten Stoffes nicht den freien Flug der Konstruktionen behindere. Denn ohne diese Freiheit keine Philosophie! Eine positivistische Philosophie widerspricht der Idee und der Methode, widerspricht den Voraussetzungen und dem Ziel des philosophischen Denkens genau ebenso wie eine empiristische Philosophie. Man braucht nur die metaphysischen, die ethischen und die pädagogischen Aufgaben der Philosophie ins Auge zu fassen, um die Unmöglichkeit des Empirismus für die Philosophie oder in der Philosophie zu durchschauen. Diese Aufgaben sind ohne die Überwindung des Stofflichen, ohne die Befreiung von ihm und ohne die schöpferische Autonomie des Geistes weder zu erfassen, weder zu verstehen noch zu bewältigen oder auch nur in Angriff zu nehmen.

Die realistische Lebensphilosophie zeigt nun jedoch jenen Positivismus und jenen Empirismus, die als Formen und Methoden für die Heranschaffung des Tatsachenstoffes von gewissem Nutzen, aber als Formen und Methoden des Philosophierens selber für die Philosophie unmöglich sind. Die Beziehungen zum Positivismus und zum Empirismus beeinträchtigen

den Mut zum Philosophieren, wenn sie nicht sogar Zeichen für einen Mangel an Mut zur Philosophie bedeuten.

Worin bekundet sich die positivistische und die empiristische Gebundenheit der Lebensphilosophie und überhaupt des Realismus? Jene spricht vom Leben, dieser spricht vom Sein, als hätte jene das tatsächliche Leben, und als hätte dieser das tatsächliche Sein in der Hand und nicht — eine *Idee* des Lebens bzw. eine *Idee* des Seins! Sie gewahren scheinbar nicht die wurzelhafte Veranderung, die mit dem erlebten Leben und mit dem wahrgenommenen Sein bei ihrer Übertragung in die Sphäre des philosophischen Denkens vorgenommen werden. Sie bemerken offenbar nicht die unaufhebbare Spannung zwischen dem wirklichen Leben und dem wirklichen Sein auf der einen und dem Gedanken des Lebens und dem Gedanken des Seins auf der anderen Seite. Wenn man Nietzsche darum rühmt, weil er Gedanke und Leben mit einzigartiger Kunst einander nahegebracht habe, so muss man dagegen einwenden, dass diese Anerkennung auf einem Missverständnis über das Verhältnis von Begriff und Gegenstand beruht. Dieses Verhältnis kann niemals bis zur Identität gesteigert werden. Es behält vielmehr alle Merkmale tiefster Spannung, es bleibt durchaus dialektischer Natur. Und diese Dialektik muss auch von der Philosophie erkannt und anerkannt und als methodisches Prinzip verwendet werden. Wer die Harmonie von Begriff und Leben als möglich und als erreichbar annimmt, wer also harmonistisch denkt, mag es sich um eine volle oder auch nur um eine teilweise Harmonie handeln, wer mithin nicht dialektisch denkt, der denkt auch nicht philosophisch.

Der Positivismus und der Empirismus der realistischen Lebensphilosophie sind dogmatischer, nicht kritischer Natur. Jeder ihrer Sätze, jede ihrer Erkenntnisse drücke, so meint sie, das tatsächliche Leben aus und gebe das tatsächliche Leben wieder. Dieser Dogmatismus, dieser Mangel an kritischem Blick, an philosophischem Kritizismus spricht wiederum gegen ihren Charakter und gegen ihren Wert als Philosophie. Schon die positiven Lebenswissenschaften haben es nicht mit der Wirklichkeit des Lebens, sondern höchstens mit seinen Erscheinungen zu tun. Und durch sie werden die Erscheinungen dann in Begriffe und in Erkenntnise von Erscheinungen verwandelt. Wenn sie diesen tiefgehenden Umwandlungsprozess nicht durchschauen oder von ihm nichts wissen, so schadet das ihrer tatsächlichen Arbeit nichts. Denn ihnen obliegt nicht die Pflicht zu einer *kritischen* Erkenntnis

ihres Tuns. Sie können ihre Arbeit ohne Einbusse ihres Wertes und ihres Ansehens durchführen, selbst wenn sie bei der naiven Ansicht beharren, sie hätten es mit den wirklichen Erscheinungen zu tun. Sie brauchen sich als positive Wissenschaften, sofern sie die Tatsachen untersuchen, sofern sie Erfahrungsstoff aufnehmen und zergliedern und mit ihm sich erfüllen, nicht zu jener Freiheit zu erheben, die die schlechthinnige Bedingung für die kritische und philosophische Stellungnahme zu dem aufgenommenen Stoff und zu seiner Verarbeitung durch die Begriffe und zu Begriffen darstellt.

Jede Wesenserkenntnis, ganz gleich um welches Wesen es sich handeln mag, untersteht den Bedingungen der Erkenntnis und damit den Bedingungen des Geistes. Diese unerschütterliche Einsicht verdanken wir dem kritischen Idealismus durch seine Untersuchungen über das Wesen und die Formen des erkennenden Bewusstseins und über die Geltung und Reichweite dieser Formen. Die idealistische Erkenntnistheorie klärt uns über die Spontaneität und Schöpferkraft des Geistes auf. Deshalb ist sie die grundlegende philosophische Disziplin. Grundlegend für die Erkenntnis, grundlegend für unsere Einsicht in das Wesen der Erkenntnis, grundlegend aber auch für die Philosophie selber. Denn was ist das für eine Philosophie, die nicht ihren prinzipiellen Anfang mit und in der Spontaneität des Geistes, also in der Freiheit des Geistes und erst damit in dem Geist der Unbedingtheit nimmt? Es ist eine irreführende Rede, von einer Unbedingtheit des Lebens zusprechen. Denn das Leben ist gerade das Bedingte. Und wenn eine Philosophie auf den Geist der Unbedingtheit sich beruft, dann beruft sie sich ausgesprochenermassen auf die Unbedingtheit des Geistes und seiner Freiheit.

Die Berufung auf die angebliche Unbedingtheit des Lebens ist nichts als das Zeugnis eines ontologisierenden Dogmatismus oder einer dogmatischen Ontologie. Eine solche „Philosophie" steht mithin weder ihren Erkenntnissen noch dem Gegenstand dieser Erkenntnisse frei gegenüber. Es bedarf nunmehr keiner weiteren Begründung dafür, dass der Lebensphilosophie mit ihrer dogmatischen Verherrlichung, ja Vergottung des Lebens, das selber der Unbedingtheit ermangelt, der Geist der Unbedingtheit nicht eignet. Und damit eignet ihr auch nicht der Geist des Geistes und der Geist der Freiheit. Denn der Geist der Freiheit ist der Geist des Geistes, wohingegen der „Geist" des Lebens der Geist der Bindung ist. Die Lebensphilosophie

ist in allen ihren Spielarten eine unfreie Philosophie. Sie ist unfrei aus ihrem eigenen Wesen heraus, denn sie steht ihrem Gegenstand, dem Leben, dogmatisch gegenüber; sie ist unfrei inbezug auf die Bestimmung dieses Gegenstandes selber, der das Leben und damit die Unfreiheit ist. Sowohl die Grundlage, von der aus eine Philosophie die Erkenntnis der Welt anstrebt und durchzuführen versucht, als auch die Wertung, die sie dem von ihr aufgestellten Weltprinzip zuteil werden lässt, beide Momente zusammen bilden die Ausweise über den Wert dieser bestimmten Philosophie. Welche Rolle, welche Leistung kann aber angesichts der behaupteten Unbedingtheit und Allmacht des Lebens dann noch dem Geiste zugestanden werden? Allerhöchstens die eines spätgeborenen Sprösslings des Lebens, der seinem Erzeuger ständig dienstbar und untertan bleibt. Und in dieser Stellung muss er sich nach den Weisungen seines Herrn richten. Er steht also zu ihm *in* einem pragmatischen Verhaltnis. Deshalb ist auch die pragmatische Methode durchaus angemessen einer Philosophie, die dem Leben allein alle schöpferische Kraft und alle Verantwortlichkeit zuspricht. Ist aber die pragmatische Methode eine philosophische Methode und die Methode einer echten und autonomen Philosophie?

V.

Ferner ist es nun gerade die Frage, ob der Geist sich mit jener Rolle zufrieden geben kann und darf. Ja, ob auch nur das tatsächliche Verhältnis zwischen Geist und Wirklichkeit so beschaffen ist, dass er keine andere Rolle als die bezeichnete innehat. Auf beide Fragen kann die Antwort nur nein lauten. Die Behauptung, dass der Geist nur ein Helfer für das ihm übergeordnete Leben sei, steht nicht in Uebereinstimmung mit den Tatsachen. Der Geist gehorcht sehr oft und in sehr vielen entscheidenden Fullen nicht dem Leben. Er hat dem letzteren gegenüber sehr häufig eine herrscherliche Stellung inne. Er ist es, der aus seiner Tiefe heraus neue Formen für das Geschehen schafft und die Dumpfheit dieses Ablaufs werthaltigen Zielen entgegenführt.

Jedoch abgesehen von diesem tatsächlichen Verhältnis darf und soll der Geist auch nicht mit jener dienenden Rolle zufrieden sein. Das verbietet ihm die eigene Würde, eine Würde, die zugleich Freiheit und Sittlichkeit bedeutet. Und in der Welt des Geistes haben Forderungen die Geltung von ideellen Rea-

litäten. In ihr sind Forderungen existenzbedingend und wirklichkeitschaffend. Darin äussert sich der tiefe Unterschied zwischen der ideellen und der empirischen Welt. Für die empirische Welt stellen Forderungen höchstens die Grundrichtung für die mögliche oder erwartete Verwirklichung einer Erscheinung dar, sie sind höchstens konstruktive Leitlinien. Für die ideelle Welt dagegen gewährleisten Forderungen darum bereits eine Existenz und Realität, weil die ganze Wirklichkeit dieser Welt auf Forderungen beruht und sich in Forderungen erfüllt.

Und da die Philosophie doch unbestreitbar ein Glied und eine Gestalt der ideellen Welt bedeutet, so genügt die Forderung nach der Wirklichkeit des Geistes, um ihm und der Philosophie als Voraussetzung und als Bürge, als Grundlage und als Gesetz für ihre Wirklichkeit zu gelten. Wie könnte eine Forderung entstehen und bestehen ohne die Voraussetzung der schöpferischen Wirksamkeit und der schöpferischen Wirklichkeit des Geistes? Und umgekehrt: In welchem Sinne und mit welchem Recht könnte vom Geist die Rede sein ohne die schöpferische Wirksamkeit und ohne die schöpferische Wirklichkeit einer Forderung? Geist und Forderung schaffen und bedingen sich wechselseitig.

Wie also kann und darf die Philosophie nicht den Geist zur Voraussetzung und zum Gesetz ihrer eigenen Existenz, sowie zur Existenz der Welt machen? Wie also kann und darf sie nicht Idealismus sein? Welchen Charakter und welchen Gehalt der Idealismus selber aufweisen muss, wenn er der Idee und den Sinnansprüchen der Philosophie genügen will, das braucht uns in diesem Augenblick und in diesem Zusammenhang nicht zu behelligen. Uns beschäftigt hier ja nur die Auseinandersetzung zwischen dem Realismus und dem Idealismus. Und innerhalb dieser Auseinandersetzung muss dem Idealismus aus den angedeuteten und durchschlagenden Gründen der philosophische Primat über den Realismus zuerkannt werden.

Die Unbedingtheit des Idealismus äussert sich also in doppelter und dann auch in paradoxer Weise darin, dass sie den Geist sowohl als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit als auch als Bedingung für die Möglichkeit der Realität ansetzt und anerkennt. Wenn man so will, dann lässt sich diese Ansetzung und Setzung und diese Anerkennung als der Dogmatismus des Idealismus bezeichnen. Doch ist dieser Begriff des Dogmatismus hier genau und richtig zu verstehen. Es handelt sich nicht um einen ontologischen, auf das Sein sich

beziehenden Dogmatismus. Es handelt sich um den Dogmatismus des Geistes, mithin um einen Dogmatismus, der mit Notwendigkeit aus der Idee und aus dem Wesen der Philosophie hervorgeht. Denn es widerspricht einfach dem Sinn und der Systematik der Philosophie, zu behaupten, dass der Gegenstand der Philosophie vor allem und zuerst das Sein sei. Zunächst und vor allem ist die Philosophie auf sich selber bezogen. Ihre Entwicklung ist die Selbstverwirklichung ihrer Idee, d. h. des ihr innewohnenden Geistes als ihres Trägers und Prinzips. Die Beziehung auf das Sein, in unserem Falle auf das Leben, ist nur die Aussenseite der Philosophie, ihre Hinwendung auf etwas, was schon nicht mehr sie selber in ihrer reinen Idee ist. So ist jede Lebensphilosophie eine äusserlich gewordene Philosophie, eine Philosophie, die sich veräusserlicht und nach aussen gewendet hat. Natürlich kann und soll die Philosophie sich auch auf die gegebene Wirklichkeit beziehen und diese Wirklichkeit zu erkennen suchen. Sie vollzieht aber eine Preisgabe ihrer Idee, und sie macht sich einer rettungslosen Gefährdung ihres Schöpfertums, ihrer Freiheit, ihrer Autonomie schuldig, wenn sie die Formen und Gesetze ihrer Entwicklung den Formen und Gesetzen des Seins entnimmt oder entnehmen zu dürfen glaubt. Aus ihrer theoretischen und moralischen Idee heraus ist sie zu einer unaufgebbaren und unaufhebbaren Selbständigkeit gegenüber allem Sein verpflichtet, und mag es sich dabei um das höchste Sein, um das Sein Gottes oder um das Sein des Lebens, um das Sein der Natur oder um das Sein der Geschichte handeln. Eine vitalistisch oder biologistisch, eine theologisch oder religiös orientierte Philosophie ist ebenso unfrei wie eine naturalistisch oder historistisch eingestellte Philosophie.

Mit dieser Stellungnahme soll keinerlei Herabwürdigung des Wertes des Lebens ausgesprochen sein. Eine solche Herabsetzung wäre ein allzu aussichtsloses Beginnen, sie wäre auch nicht vereinbar mit den grossen tatsächlichen Leistungen sowohl des Lebens selber als derjenigen Forschung, die sich auf das Leben bezieht. Wir haben hier nur das Problem de Philosophie selber im Auge, um die Reinheit und um die Autonomie ihres Wesens zu erkennen und zu verteidigen. Die Erhebung des Lebens zur Allmacht und die Anerkennung dieser Allmacht belassen dem Geiste und der Freiheit und damit auch der Philosophie nur ein kümmerliches Dasein. Die Lebensphilosophie ist ganz und gar der Ausdruck und das Zeugnis einer am Geiste

und an der Freiheit verzweifelnden, einer den Geist und die Freiheit hinopfernden Zeit. Allgemeine Behauptungen über die Abhängigkeit der Philosophie vom Leben, von der Zeit und von dem Leben einer Zeit fliessen schnell über die Lippen. Aber nun mache man sich nur einmal ganz ernst und ehrlich ans Werk, wirklich eine philosophische Idee oder eine philosophische Methode oder eine philosophische Theorie durch die naturalen Bedingungen des Lebens zu begründen und aus ihnen abzuleiten!

Die Begründung und die Ableitung der Philosophie können nur durch sie selber und aus ihr selber erfolgen. Darin steckt die schöpferische Selbstbeglaubigung und damit die Freiheit der Philosophie. Das ist, wenn man so will, ihr „Dogmatismus". Dieser Dogmatismus ist durch die Idee und Aufgabe der Philosophie gerechtfertigt, aber damit ist er zugleich seines dogmatischen, seines ungeistigen, seines unfreien Charakters entkleidet. Wir können alsdann eigentlich nicht mehr von einem Dogmatismus des Geistes und auch nicht mehr von dem Dogmatismus einer solchen Philosophie sprechen, die sich selber und die Wirklichkeit durch den Geist und auf den Geist begründet. Der schöpferische Geist und der Geist in seiner Freiheit — und wie ist der Geist anders denn als schöpferisch und als frei zu verstehen? — ist das formale und das materiale Apriori der Philosophie. Und deshalb muss ihn die Philosophie auch als das formale und als das materiale Apriori nicht bloss für die Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern für die Wirklichkeit selber erkennen und anerkennen, jedoch nicht die dogmatische Gegebenheit des Lebens, die nur Stoff für die philosophische Erkenntnis und nur Stoff für die Wirklichkeit ist.

Keine biologische, keine vitalistische Philosophie vermag von sich aus zu dem ideellen Sinnbereich der Formen der Erkenntnis, der Formen des Sittlichen, der Formen des Schönen, der Formen des Seins vorzudringen. An dieser Erhebung, an diesem Durchbruch zu der Welt des Geistes wird eine solche Philosophie durch die sie beherrschende Macht eines naturalistischen Denkens behindert. Verweisen wir hier nur auf die Beschäftigung der Philosophie mit den Formen und Prinzipien des Sittlichen, also auf die Ethik. Nicht der sittlich indifferente biologische Tatbestand sagt von sich aus, was an oder in ihm „gut" bzw. „böse" sei; er ist nur Stoff für eine sittliche Beurteilung. Aber jene Bewertung setzt ein „prak-

tisches Urteil a priori voraus. Vollzogen jedoch wird dieses praktische Urteil unter der Führung durch eine oberste, von der Autonomie der schöpferischen praktischen Vernunft geschaffene, aufgestellte und allein durch sie begründete und gewährleistete Idee der Sittlichkeit. Dem Stoff des Lebens tritt die sittliche Norm mit dem unbedingten sittlichen Aufruf entgegen, sich der Forderung jener Idee gemäss zu verhalten und gestalten zu lassen. Aus dem Leben selber lassen sich nur Klugheitsregeln ableiten. Alle Klugheit ist in gewissem Sinne aber ein Ausdruck der Feigheit vor der Macht. Das Leben kann uns pragmatische Ratschläge erteilen und uns Formen der Geschicklichkeit lehren, damit wir in ihm Erfolg haben. Aber erstens geben wir mit dieser Rücksicht auf das Leben und auf die Neigungen zum Nutzen und zum Erfolg unsere Freiheit auf, zweitens verhindert sie auch die Gewinnung eines philosophischen Standpunktes und einer philosophischen Ethik.

Und so überhaupt: Wie vermag eine Philosophie zur Aufstellung unbedingter Wertideen zu gelangen, die in dem Leben, in dieser zuckenden, flackernden, mit sich selber spielenden, in dieser „tänzerischen", in dieser tyrannischen Macht die ausreichende Grundlage und Kraft für die Entstehung und für die Herrschaft aller Werte erblickt und anerkennt? Was aber ist das für eine Philosophie, die den Durchbruch zu dem Reiche unbedingter Wertideen versperrt und schon die Möglichkeit dieses Durchbruches leugnet? Wie kann sie eine Abwehr und einen Damm gegen den unheilvollen Relativismus bedeuten, der die objektive Wahrheit aller Werte leugnet, da sie ja selber diesen Relativismus vertritt und empfiehlt und aus ihm geboren ist? Der Relativismus aber ist der Zwillingsbruder des Pragmatismus, des Utilitarismus, des Perspektivismus. Sie alle sind nichts anderes als das kluge Rechnen mit den Gegebenheiten des Lebens, das geschickte Sichanpassen an die Macht des Lebens und an das Leben der Macht.

VI.

Und so müssen wir der realistischen Lebensphilosophie gegenüber die warnende Mahnung aussprechen, dass ihre Anerkennung und Herrschaft, ihre Förderung und Ausbreitung eine Gefahr für die Freiheit bedeutet! Ist aber die Freiheit in Gefahr, dann ist auch der Geist in Gefahr. Sind aber Freiheit und Geist bedroht, dann sind der Mensch und der Humanismus

bedroht. Vielleicht nicht der empirische Mensch, der ja selber nur ein Stück des Lebens ist, aber der sittliche Mensch. Bedroht ist also seine Würde. Freiheit, Geist, Würde, Mensch, Menschentum — sie stehen vor einem Abgrund nicht allein wegen der Angriffe der rohen Mächte der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern auch darum, weil ihnen von der Seite der Philosophie keine Hilfe zuteil wird.

Ja, das Versagen der realistisch gerichteten Philosophie in dieser Hinsicht spricht sich nicht nur in der Unterlassung jeder positiven Hilfe für den Menschen, sondern in einem vielleicht noch ärgeren Umstande aus. Die Lebensphilosophie scheint es sich doch sogar zum Ruhme anzurechnen und eine ihrer Hauptaufgaben darin zu erblicken, das Recht der Freiheit, die Wirklichkeit des Geistes, die Wahrheit des Humanismus zu leugnen. Kein Lebensphilosoph kann sich zu jenem Urerlebnis hindurchringen, zu jenem erhabenen Geheimnis, das sich in der Geburtsstunde der Freiheit des Geistes und des Geistes der Freiheit offenbart. Kann aber eine wahre Philosophie entstehen ohne jenes Urerlebnis, ohne jenen geheimnisvollen metaphysischen Durchbruch zur Wirklichkeit des Geistes und der Freiheit, ohne den idealistischen Mut zur Freiheit?

Wenn wir in der Gegenwart eine Erneuerung der Philosophie erhoffen und an dieser Erneuerung arbeiten, dann wird es sich um jenen metaphysischen Durchbruch und damit um die Wiedergewinnung der Freiheit und der unbedingten Ideenwelt handeln. Allen Realitätsströmen, und seien sie so stark wie sie wollen, und sprächen sich in ihnen auch alle Mächte und alle Gewalten des Himmels und der Erde aus, muss sich der Philosoph aus der Macht und aus der Gewalt des Geistes heraus entgegenwerfen, nicht um jene Gewalten und Mächte zu verneinen, sondern um ihnen die Möglichkeit zu geben, sich aus ihrem blossen geschichtlichen oder naturhaften Gegebensein zur Freiheit der Wahrheit und zur Freiheit der Sittlichkeit zu erheben. So setzt jener metaphysische Durchbruch sowohl die Kraft als auch die Pflicht zur Kritik voraus, auch die Pflicht zu einer Kritik gegenüber der Macht des Lebens. Wohl hat Nietzsche auch dem Leben gegenüber eine Kritik geübt. Mit dem Hinweis darauf eröffneten wir unsere Ausführungen. Aber seine Kritik erfolgt aus dem Leben heraus. Wir hingegen behaupten: Eine wahrhaft philosophische Kritik ist nur dann möglich, und sie gewinnt und behält nur dann ihre Autonomie, wenn ihre Grundlage nicht das Leben ist, das uns ja

immer wieder bindet und in Fesseln schlägt und bei sich festhält, sondern die Freiheit des Geistes und der Geist der Freiheit. Von diesem zuletzt genannten Standpunkte aus erhält die Kritik dann auch ihren idealistischen und ihren sittlichen Charakter. — — —

Der Aufstieg zur Kritik ist, so sagten wir, die Bedingung für den Aufstieg zur Metaphysik. Die Bekämpfung der Metaphysik durch die realistische Lebensphilosophie ist nichts anderes als das Zeugnis eines Positivismus und Dogmatismus, unter dessen Herrschaft sowohl die Logik und der Logos als auch die Ethik und das Ethos der Philosophie zugrunde gehen. Und wie kann endlich unter dem Walten des beengenden Druckes durch den Positivismus, Dogmatismus und Naturalismus der realistischen Philosophie der Geist des Humanismus zu seinem Rechte kommen und sich für die Entwicklung der Philosophie und für die Entwicklung der sittlichen Kultur bewähren?

Wir stehen hier vor einer überaus ernsten Problematik, in die uns nicht bloss die letzten Jahrzehnte ganz allgemein, sondern auch in Verbindung mit ihnen die Lebensphilosophie als der Ausdruck dieser Entwicklung gestürzt haben. Nicht ohne Mitwirkung dieser Philosophie hat sich die Mode ausgebreitet, gegen den Humanismus Sturm zu laufen, ihn zu verlästern und zu verketzern. Allerorten ertönt die Behauptung, der Humanismus sei überlebt und gehöre einer endgültig überwundenen Geisteshaltung und Kulturepoche an. Wenn für diese Behauptung überhaupt ernsthafte und sachlich nachprüfbare Begründungen vorgebracht werden, was jedoch nur ganz selten der Fall ist, dann geschehen diese Begründungen fast immer auch unter Berufung auf die Philosophie Nietzsches.

Jedoch selbst dann, wenn sich eine Kultur oder Kulturentwicklung oder Kulturstufe durch die realistische Lebensphilosophie rechtfertigen lassen sollte, was natürlich weder möglich noch zulässig und angängig ist, so ist doch die Behauptung, dass der Humanismus teils das Zeichen kultureller und geschichtlicher Rückständigkeit, teils das Zeichen einer Unwahrheit und Unehrlichkeit sei, weil das Leben hart und rücksichtslos verlaufe, der Beleg einer nicht nur intellektuellen, sondern auch moralischen Leichtfertigkeit. Und es löst das Gefühl einer Beschamung und einen entschiedenen Unwillen aus, einen Philosophen in der Gemeinschaft derer zu sehen, die den Humanismus bekämpfen, und die sich sogar vor dem niedrigsten

Mittel des Kampfes nicht scheuen, nämlich dem, ihren Gegner verächtlich zu machen.

Nietzsche predigt die Härte des Lebens, er lehrt und fordert auch die Härte gegenüber dem Leben. Im Widerspruch zu seiner Verehrung für den Humanismus der Klassik und für den „apollinischen" Menschen zeigt er sich als ein Feind des Humanismus. Und man kann es schon begreifen, weshalb der tief humanistisch gesinnte Jacob Burckhardt den Freundschaftsbewerbungen von seiten Nietzsches eine Kühle entgegensetzte, die fast schon mehr als Zurückhaltung bedeutete, und die beinahe schon den Charakter einer Abwehr an sich trug. Und fragen wir, vielleicht in Burckhardts Sinne und damit gegen Nietzsche: Wo bleibt die Grenze zwischen Härte und Rohheit, zwischen dem Willen zur Macht und dem Willen zur Gewalt und zur Gewalttat, wenn der Geist des Humanismus nicht seine sittliche Wache hält? Die Philosophie hat doch wahrlich nicht nur die Aufgabe, zu erkennen und festzustellen, was wirklich ist, wie das Leben wirklich verläuft und sich betätigt. Darüber geben doch die Biologie und die politische Geschichte, um von anderen Wissenschaften zu schweigen, schon hinreichend Auskunft und Belehrung. Und erzählt uns nicht jede Tageszeitung, wie es im Leben und wie das Leben ausschaut? Die Lebensphilosophie wiederholt im Grunde nur Berichte, für die uns eigentlich keine Quellen fehlen. Die reichste und fruchtbarste Quelle für jene Berichte über das Wesen des Lebens bleibt doch aber die Kunst. Und Tieferes und Ergreifenderes und Wahreres und Endgültigeres als Homer und die griechischen Tragiker, als Dante und Cervantes, als Shakespare und Goethe, als Dickens und Balzac, als Heinrich von Kleist und Hölderlin, als Tolstoi und Dostojewskij kann uns auch die Lebensphilosophie nicht über die Natur des Lebens künden.

Die Philosophie versäumt und verletzt eine ihrer höchsten Pflichten, wenn sie nur sagt, was ist, und wenn sie nicht sagt, was sein soll! Dieses Sollen aber kann nicht aus dem Leben begründet und abgeleitet werden. Bei der Rücksicht auf das Leben bleibt die Philosophie im Banne von Geboten, die höchstens den Charakter des Müssens aufweisen. Die Angleichung an das Leben wie überhaupt an jede Form und Gestalt des Seins macht sie zu einer gebundenen, also zu einer dogmatischen Philosophie. Und eine solche Philosophie, die selber des Geistes

der Freiheit ermangelt, vermag auch keinen Menschen zur Freiheit zu führen. Eine Philosophie, deren innerster Nerv nicht der Geist sittlicher und unbedingter Erhebung und einer Selbstverantwortlichkeit ist, die auch die Belange und die Zwangsgewalten des Lebens mutig und kühn vor ihren Richterstuhl zieht, kann im letzten Grunde nicht erzieherisch wirken. Sie kann unser Gewissen nicht schärfen und verfeinern, ja, sie wird wohl nur mit dazu verhelfen, die Anlagen zum Gewissen und zur Gewissenhaftigkeit und die Keime zur sittlichen Selbstverantwortlichkeit zu vernichten. Bei diesem Tun würde sie sich zu einer Handlangerin des Lebens erniedrigen, das von sich selber aus bereits jene Zerstörungsarbeit nur zu leicht und allzu gründlich verrichtet.

Eine der heiligsten und ehrwürdigsten Bedingungen der Kultur ist der ideelle Zug sittlicher Forderungen. Um die Entwicklung und um die Starkung dieser sittlichen Forderungen, denen die Forderung des Humanismus und die Forderung zum Humanismus unabtrennbar angeschlossen sind, hat sich die Philosophie zu sorgen, Und diese Sorge hat auch die idealistische Philosophie immer peinlichst beachtet. Damit hat sie eine der heiligsten und ehrwürdigsten Pflichten der Philosophie erfüllt. Und auf diese Weise ist sie selber zu einer der heiligsten und ehrwürdigsten Bedingungen der menschlichen Kultur und zu einer Schutzwehr gegen den Rückfall in die Barbarei geworden. Sie konnte dieses Amt nicht ausüben, wenn sie nicht die Vertretung der Idee des Humanismus und der sittlichen Würde des Menschen mit übernommen hätte. Macht sie sich hingegen zu einem Anwalt der Lehre von dem sittlichen Recht des Willens zur Macht, dann sichert sie die Kultur nicht nur nicht vor dem Absturz in die Barbarei, sondern dann fördert sie diesen Absturz. Es ist keine Ungerechtigdeit, zu sagen, dass die Philosophie ihre sittliche Pflicht gegenüber der Kultur und gegenüber dem Menschen vergisst, wenn sie nicht nur zur Lehre von dem Willen zur Macht, sondern sogar zur Predigt dieser Lehre wird.

Der Idealismus als Theorie und Praxis, als Philosophie und als Weltanschauung, als Lehre von der sittlichen Kraft des Geistes und der Freiheit, ferner die Lehre von der sittlichen Würde des Menschen und die Begründung des Humanismus sowie das Eintreten für ihn sind ineinander verflochtene Glieder einer Kette, die sowohl die Voraussetzungen der Kultur selber als auch die Philosophie sind. Die Grundlage und das Ausmass

für das Recht einer Philosophie bestehen nicht bloss in dem objektiven Wahrheitswert, der ihr eignet, das Recht einer Philosophie besteht auch und wirkt sich aus in der Kraft zu sittlicher Erziehung des Menschen. Auch die Philosophie ist und muss bleiben „eine moralische Anstalt", um in der Sprache Friedrich Schillers zu reden. Ihr Schicksal ist mitbestimmt durch das sittliche Gericht, das sie aus dem Geiste der moralischen Verantwortlichkeit und aus der Idealität des moralischen Gewissens über den Menschen und seine Kultur ergehen lässt. Die Philosophie hat ihre Bindung nur in ihrer Idee. Und diese Idee ist ein Erzeugnis und Ausdruck der intellektuellen und der moralischen Selbstverantwortung des Menschen. Aus dieser Idee heraus stellt sie ihre Forderungen auf. So haben jene Forderungen ihre Voraussetzungen in der Idealität der Idee. Diese Forderungen sind die Selbstbindungen der Idee der Philosophie. Durch sie bindet sie das Leben, sie wird aber nicht durch das Leben gebunden. Ohne diese moralische Freiheit der Philosophie ist kein Leben, keine Kultur, sogar auch sie selber als Philosophie nicht möglich.

Wir hatten es in unseren Betrachtungen nur mit der Auseinandersetzung zwischen der realistischen Lebensphilosophie und der idealistischen Freiheitsphilosophie zu tun. Durch diese Gegenüberstellung sind nur zwei Haupttypen in der Ausprägung der Idee der Philosophie überhaupt charakterisiert. Es fragt sich aber, ob diesen beiden Typen nicht ein umfassenderer Typus des Philosophierens zugrunde liegt, in dem jene beiden anderen Formen eingeschlossen sind. Wir können diese Frage schon durch eine Andeutung beantworten. Denn wenn wir hier das Verhältnis zwischen der Lebensphilosophie und der Freiheitsphilosophie erörterten und uns für einen der beiden Standpunkte entschieden, so geschah diese Erörterung und Entscheidung doch unverkennbar unter der Voraussetzung eines dritten, eines sowohl dem Realismus als auch dem Idealismus überlegenen Standpunktes. Von ihm aus richteten wir den Blick auf jene beiden Typen, und wir konnten es, weil er sie beide in einer dialektischen Verflechtung in sich trägt. Die Kennzeichnung dieser dialektischen Philosophie als der höchsten Synthese der philosophischen Betrachtung überhaupt gehört aber nicht mehr zu derjenigen Aufgabe, der die vorliegenden Darlegungen dienen. Immerhin dürfte der Hinweis auf jenen universalen Standpunkt und Gesichtspunkt darum auch hier angebracht sein,

weil wir durch ihn die innere Voraussetzung und die Methode unserer Ausführungen und die Grundlage für unsere Kritik an der realistischen Lebensphilosophie und für ihre Ablehnung angedeutet haben.

Déterminisme et causalité dans l'ordre des phénomènes biologiques [1])

par † le Prof. Dr. G. G. MARINESCO

„*La science est susceptible de progrès indéfinis*" (Condorcet)

I

Il est hors de doute que la notion plus ou moins claire de déterminisme et surtout de causalité avait été entrevue dès l'antiquité par certains philosophes. Mais il faut reconnaître que ce sont surtout les travaux scientifiques et philosophiques à la fois d'un Newton et d'un Laplace basés sur des arguments dûs à la mécanique rationnelle ou à la mécanique céleste qui ont imprimé au déterminisme une empreinte logique, rigoureuse.

Rappelons la définition que Laplace a donnée au déterminisme:

„Nous devons envisager l'état présent de l'Univers comme effet de son état antérieur et comme la cause de l'état qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements du plus grand corps de l'Univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie une faible esquisse de cette intelligence...

---

1) Le regretté savant, Professeur Dr. *G. G. Marinesco*, Membre de l'Académie Roumaine, Membre associé étranger de l'Académie de Médicine de Paris, a offert spontanément sa collaboration lorsqu'il apprit qu'un hommage au professeur I. Petrovici était en préparation.

C'est pour nous un devoir d'apporter à la mémoire du grand savant, de réputation universelle, l'expression de notre pieuse gratitude.

Tous ces efforts dans la recherche de la vérité tendent à s'approcher sans limite de l'intelligence que nous venons d'imaginer".

Ce n'est que plus tard que le plus illustre physiologiste français Claude Bernard (1813-1878), s'est attaché à démontrer que les phénomènes de la vie sont soumis à un déterminisme aussi rigoureux que celui qui gouverne tous les phénomènes physico-chimiques. Il a dû à cet effet lutter contre les vitalistes — lutte sans trêve ni merci — car le vitalisme est l'affirmation d'un principe qui n'a aucune liaison avec les phénomènes physico-chimiques.

Il est vrai que Claude Bernard a eu d'illustres prédécesseurs tels que Harvey (1578-1657), qui a établi que dans la circulation du sang interviennent des forces physico-chimiques, et Lavoisier qui a démontré que la respiration n'est qu'un processus chimique d'oxydation. Mais on doit reconnaître qu'Auguste Comte, en affirmant que tous les phénomènes organiques de la vie sont essentiellement de nature physico-chimique, a proclamé par là même le principe du déterminisme dans la biologie et la physiologie.

C'est grâce à la méthode expérimentale et guidé par le déterminisme que Claude Bernard a fait de très grandes découvertes non seulement dans le domaine de la physiologie mais il a encore transformé de fond en comble cette science, alors que le vitalisme était, en quelque sorte, la négation du déterminisme.

Il nous est impossible de citer dans ce travail toutes les nombreuses découvertes de Claude Bernard mais nous devons rappeler en première ligne la glycogénie animale, fonction reconnue jusqu'à lui seulement pour les végétaux. C'est là réellement une notion nouvelle dont a benéficié aussi bien la physiologie que la pathologie. Il a découvert en outre le rôle du pancréas dans la digestion des corps gras et ses recherches patientes sur le grand sympathique ont éclairé d'un jour nouveau la physiologie et la pathologie car il a montré l'existence de centres nerveux agissant indépendamment du système cérébro-spinal.

En pathologie nerveuse on connaît le syndrome de Claude Bernard-Horner, qui est l'application des données expérimentales de la physiologie du système nerveux à la pathologie. Les expériences de Claude Bernard sur la sensibilité récurrente et ses discussions à ce sujet avec le professeur de physiologie

Longet constituent une preuve de plus de l'importance du déterminisme. Nul autre physiologiste n'a montré autant de perspicacité, de précision dans les expériences, de sens critique dans l'interprétation des phénomènes de la vie ainsi que le prouve d'ailleurs son ouvrage „*Introduction à la médecine expérimentale*", chef d'oeuvre de méthode rigoureuse.

Or Claude Bernard en érigeant la méthode expérimentale à un niveau supérieur a non seulement fait sortir la physiologie du chaos vitaliste, mais il a de plus proclamé l'importance des lois qui gouvernent aussi bien la physique que la physiologie et la biologie en employant à cet effet des méthodes expérimentales rigoureuses.

Sans doute, Claude Bernard s'est-il rendu compte qu'il n'y a pas de théories absolues et que celles-ci présentent toujours un caractère de fluctuation qui les rend perfectibles; mais en ce qui concerne le principe il est immuable. De cette manière il considère, à juste raison, que le déterminisme demeure intact.

Enfin Claude Bernard, tout en étant partisan d'un déterminisme rigoureux, admettait que l'essence de la vie n'appartient ni à la physiologie ni à la chimie et qu'il y a une idée directrice de l'évolution des phénomènes de la vie — un quid proprium — qui groupe et harmonise les processus organiques et fonctionnels chez les êtres vivants.

*

Pour comprendre et illustrer le rôle essentiel du déterminisme dans les progrès de la biologie, de la physiologie, de la psychologie et de la pathologie nous allons faire une courte incursion dans le domaine de ces sciences en choisissant surtout certains exemples qui démontrent d'une façon éclatante la valeur des acquisitions merveilleuses faites dans le domaine du déterminisme.

II.

Hérédité, Ontogenèse, Morphogenèse. Leurs relations avec la biochimie. Rôle de l'organisateur.

Les problèmes fondamentaux, et en quelque sorte énigmatiques, au premier abord, de la biologie, sont l'hérédité en rapport avec l'ontogenèse, v compris la morphogenèse et la chimie physique.

La forme, comme l'a bien dit Claude Bernard, est conditionnée par les lois de l'hérédité et se développe d'après un cycle désigné d'avance et l'être vivant est en quelque sorte comme une planète qui décrit son orbite en vertu d'une impulsion initiale. Avec sa vision géniale, Claude Bernard avait compris que les deux facteurs qui président à l'évolution et à la conservation des formes héréditaires sont d'une part l'hérédité et d'autre part le milieu ambiant et que si le milieu changeait, des êtres nouveaux pourraient apparaître.

A présent, nous nous faisons un devoir de rappeler que les facteurs héréditaires (gènes) sont à la base des règles d'hybridition découvertes en 1865 par le moine Gregor Mendel. Celui-ci croisa entre elles des plantes de même espèce, mais de variétés différentes, qui ne se distinguaient que par un caractère ou par un petit nombre de caractères précis et qui appartenaient à des lignées pures.

Mendel put, à l'aide de statistiques fondées sur de nombreux cas, arriver à une systématisation d'où découlèrent les lois fondamentales de la génétique, connues depuis lors sous le nom de lois de Mendel.

Supposons, par exemple, deux variétés de pois dont l'une a des graines rondes et jaunes et l'autre des graines ridées et vertes. Le caractère de la graine ronde est dominant et associé au caractère de la graine ridée qui est récessif (masqué), le caractère de la graine jaune est dominant et associé au caractère de la graine verte. Mendel a démontré que chacun des caractères est transmis comme s'il était seul, indépendamment de l'autre. Les hybrides de la première génération seront tous à graines rondes et jaunes puisque ces caractères sont dominants. Dans la seconde génération les caractères récessifs réapparaîtront et par suite de l'indépendance des caractères on trouvera des graines jaunes et rondes, jaunes et ridées, vertes et rondes, et enfin vertes et ridées.

Si l'on prend un seul caractère, par ex. la couleur jaune et verte, on a alors pour la seconde génération les chiffres 25% verts dominants +50% hybrides +25% jaunes dominants. (A la première génération tous sont verts ou jaunes).

Les lois de Mendel peuvent être résumées de la manière suivante:

1. Les caractères héréditaires sont indivisibles.
2. Les caractères héréditaires sont indépendants.

3. Certains caractères dominants masquent d'autres caractères dits récessifs, qui sont alors à l'état latent.

Lorsqu'on étudie l'embryogénie générale et aussi l'embryologie spéciale ou organogenèse, on gagne l'impression qu'il s'agit là de *phénomènes soumis invariablement à certaines lois parmi lesquelles celles de la causalité* et par conséquent, la succession, la corrélation et la subordination des phénomènes jouent un rôle capital. A coup sûr, toutes ces actions de corrélation sont d'ordre physico-chimique.

Il est possible que le monde vivant commence bien en deçà de la cellule, mais en ce qui concerne la morphogenèse nous devons admettre que les unités vivantes se présentent sous forme de cellules. Chez les êtres uni-cellulaires (protozoaires) comme chez les complexes pluricellulaires (métazoaires) les cellules sont composées d'un corps protoplasmique renfermant un noyau caractérisé par la présence de la nucléine. Le protoplasma n'a pas de structure homogène, car il contient des constituants tels que mitochondries, canalicules de Golgi etc.. Une cellule provient d'une cellule préexistante et donne naissance à d'autres — *omnis cellula e cellula* — et cette formule s'applique également aux éléments constitutifs de la cellule.

A l'heure actuelle, la morphologie s'appuie sur la notion de cellule et sur le rôle des chromosomes dans la fécondation.

La sexualité s'impose tout spécialement à l'attention des biologistes. En effet, la plupart des êtres vivants se perpétuent par la génération sexuelle. Les deux types des cellules, ovule et spermatozoïde, morphologiquement et chimiquement distincts, collaborent à la production d'un nouvel être, dont les phases de développement sont, pour ainsi dire, prévues d'avance. En effet la fécondation est suivie des stades succesifs de modifications des chromosomes.

Dès que les spermatozoïdes arrivent au voisinage de l'oeuf, ils se précipitent vers lui et, en règle générale, un seul y penètre: la fécondation est monospermique. Lorsque le spermatozoïde à pénétré dans le protoplasma de l'oeuf, la tête spermatique gonfle, reprend l'aspect d'un noyau ordinaire et occupe dans le cytoplasme de l'oeuf une situation centrale. Ensuite, le noyau ovulaire, revient au centre et s'accole au noyau spermatique avec lequel il fusionne ou non. Dans les deux noyaux accolés apparaissent des chromosomes, à savoir dans chaque noyau il se forme un nombre de chromosomes égal à la moitié du nombre normal de l'espèce.

Quand les noyaux fusionnent, les phénomènes se déroulent de la manière suivante: la première phase de la division indirecte ou mitose est appelée prophase et est caractérisée par des phénomènes de préparation nucléaire et des modifications du cytoplasma. Lors de la prophase, on voit apparaître dans le noyau des filaments, les chromosomes, qui proviennent de la chromatine nucléaire.

La seconde phase est appelée métaphase et les chromosomes se disposent en vue de leur répartition.

La troisième phase ou l'anaphase, voit chaque lot chromatique se diriger vers les pôles opposés de la cellule en division. La dernière phase, appelée la télophase, consiste dans la divisivon de la cellule-mère en deux cellules-filles et en même temps dans chacune de celles-ci les noyaux se reconstituent. Lorsque les noyaux sont seulement accolés les membranes nucléaires se dissolvent à la prophase et le nombre des chromosomes se trouve rétabli. Ces chromosomes se divisent longitudinalement et l'anaphase se continue comme dans une mitose normale. Il en résulte que les cellules qui dériveront de cette mitose posséderont chacune, d'une part, le nombre normal de chromosomes, d'autre part un nombre égal d'éléments chromatiques d'origine paternelle et maternelle.

Les deux premières cellules de segmentation, ou blastomères, renfermeront les parties égales de chacun des deux pôles de l'oeuf.

Ensuite, l'oeuf sera segmenté en quatre quartiers égaux. La troisième mitose divisera l'oeuf en parties égales et ainsi de suite. L'embryon résultant de cette segmentation progressive est constitué par un amas des cellules sphériques ou polyédriques par pression réciproque et qu'on a comparées à une petite mûre ou morula. Au bout de peu de temps la morula se creuse d'une cavité en son centre par écartement des cellules qui la constituent. Cette cavité reçoit le nom de blastocèle et l'embryon prend le nom de blastula.

On peut parfois montrer l'existence des régions déterminées de l'oeuf correspondant à des parties déterminées du futur embryon. Par exemple pour l'oeuf de poule, placé devant soi de telle sorte que le petit bout soit à sa gauche, l'embryon sera placé la tête en avant.

Dans certains oeufs de mollusques, tuniciers, nématodes, certains blastomères, dès un stade précoce, correspondent à

des organes ou des membres déterminés de la larve. Chez les tuniciers la larve montre de très bonne heure un système bilatéral superposable à celui de l'embryon. La distruction d'un blastomère pauci-cellulaire déterminé, entraîne l'absence de l'organe ou du membre correspondant.

Les blastomères ont une potentialité évolutive dissemblable.

Par invagination, la blastula donne naissance à une gastrula, constituée par deux feuillets épithéliaux invaginés l'un contre l'autre et formant une espèce de cloche. L'orifice de l'invagination d'abord large se rétrécit ensuite peu à peu.

Chez tous les métazoaires, à l'exception des spongiaires et des coelentérés, au stade de gastrula il s'adjoint un troisième feuillet, le mésoderme, intercalé entre les deux autres du gastrula, l'ectoderme et l'endoderme. Le mesenchyme provient de l'endoderme. De chaque feuillet dérive une série d'organes. L'ectoderme reste bien le tissu de recouvrement, mais il engendre aussi le système nerveux, les glandes cutanées et, le plus souvent, les portions antérieures et postérieures de l'intestin. L'endoderne donne l'intestin et ses annexes, coecums et glandes, ainsi que les poumons chez les vertébrés aériens, la corde dorsale. Les mésodermes et le mesenchyme fournissent le matériel formatif du squelette, des muscles, du sang et aussi du tissu conjonctif. Les organes excréteurs proviennent également du mésoderme.

Beaucoup d'organes ont une origine embryonnaire mixte; par exemple la peau est, par son épiderme, ectodermique et par son derme, mésodermique.

*

La grande énigme de la biologie, — le problème fondamentale — est le déterminisme des formes organiques.

On sait maintenant qu'au moyen d'agents physiques et chimiques on peut modifier ces formes, parfois même d'une façon durable.

Dans son rapport sur la morphogenèse et le métabolisme des hydrates de carbone, Needham [1]) montre que les expériences relatives à la mécanique du développement prouvent que la forme des organismes obéit à des lois, accessibles à notre entendement, tout comme les lois de la chimie physique.

1) Rapport fait à la Réunion internationale de Physique, Chimie, Biologie au Congrès du Palais de la Découverte (Paris 1937).

Lorsqu'on examine les premiers stades du développement de l'oeuf, c'est-à-dire lorsque la morphogenèse est en pleine action, on observe un métabolisme des hydrates de carbone extrêmement intense; ce n'est que dans la suite que les substances protéiques (azotées) et les graisses joueront un rôle très important. Ce fait paraît lié à l'action des organisateurs. Un oeuf de grenouille, par exemple, présente deux pôles, deux zones polaires, à la frontière desquelles se trouve la bouche primitive de l'embryon; „l'organisateur" est une région qui occupe la partie médiane de la lèvre dorsale; il est le point de départ de la formation de l'axe dorsal de l'embryon (axe squelettique et nerveux). Vient-on greffer l'organisateur au pôle inférieur de l'oeuf, pôle destiné à donner du ventre, il y induit un axe squelettique et nerveux. L'organisateur n'agit pas seulement lorsqu'il est vivant: tué, anesthésié, son action persiste; un extrait chimique d'organisateur a le même effet.

On commence à connaître la nature chimique de la substance active du centre organisateur des amphibiens. Or cette substance se trouverait non seulement dans l'organisateur, mais aussi dans toutes les autres régions de l'oeuf et elle y serait à l'état latent et inactif. Au moment de l'exaltation du métabolisme des hydrates de carbone, particulièrement intense au niveau de l'organisateur, elle serait libérée et deviendrait active. Si l'on traite par le bleu de méthylène le pôle inférieur de l'oeuf on y exalte les oxydations et le métabolisme des sucres; la substance organisatrice est libérée et induit, en ce point soi disant „destiné" à donner du ventre, un axe nerveux (cerveau et moelle épinière).

Qu'on n'invoque donc plus ici les forces vitales et qu'on ne parle plus de régions prédestinées, conclut M. Georges Bohn, à qui nous empruntons le résumé qui précède.

Les études récentes sur les jumeaux univitellins, offrent un intérêt considérable au point de vue du déterminisme et de la causalité.

Les jumeaux proviennent de la fécondation de deux ou plusieurs ovules par deux ou plusieurs spermatozoïdes. Ils n'offrent que certains caractères héréditaires communs, par exemple ils n'ont pas le même aspect.

Les jumeaux uniovulaires résultent de la fécondation d'un seul ovule par un seul spermatozoïde. L'ovule se coupe dès le stade deux en deux parties semblables, dont chacune donne

naissance à un embryon. Les jumeaux uniovulaires possèdent une masse héréditaire identique; ils sont du même sexe et ressemblent l'un à l'autre „comme deux oeufs", ils possèdent encore les mêmes groupes sanguins (100%), la couleur des yeux et des cheveux, la forme des cheveux, des sourcils, des lèvres, de loreille, la forme et la position des dents, les taches de rousseur, les empreintes digitales, ils sont toujours du même sexe.

Non seulement leur écriture se ressemble et leur aspect physique est tellement identique que chez deux jumelles uni-ovullaires, en bas âge on doit, pour les distinguer, attacher à leur vêtement des rubans de coeleurs différentes.

Même les aptitudes, les qualités intellectuelles et morales sont semblables chez les jumeaux. Un exemple remarquable à cet égard est le cas de Verschuer concernant deux frères jumeaux musiciens dont la ressemblance physique et les qualités musicales étaient tellement identiques qu'ils pouvaient se remplacer au pupitre sans que le public ou les musiciens puissent faire la différence et savoir lequel des deux dirigeait l'orchestre.

Les caractères différents qu'on observe chez les jumeaux uniovulaires résultent de l'influence du milieu, c'est-à-dire des facteurs exogènes. On pourrait citer à ce propos un des jumeaux qui fait de l'acromégalie tandis que l'autre résiste indemne, ce qui s'expliquerait par le fait que le premier à reçu un traumatisme cranien.

En ce qui concerne le milieu, les maladies infectieuses atteignent de la même manière les jumeaux uni- ou bi-ovulaires.

Il y a certains caractères dont la réalisation ne dépend pas seulement de la prédisposition héréditaire, mais aussi, d'un certain milieu. C'est ainsi que dans la schizophrénie, 25% des jumeaux uniovulaires, malgré leur hérédité identique restent sains, tandis que les autres 75% tombent malades. Comme on le voit, l'hérédité toute seule ne suffit pas; dans 25%, la cause exogène faisait défaut. Cette dernière cause toute seule n'engendre pas la schizophrénie car les jumeaux bi-ovulaires se comportent d'une manière discordante, vis-à-vis du même milieu. La criminalité n'est pas seulement le résultat de l'ambiance, mais elle est liée à une hérédité donnée. Sur 100 jumeaux uniovulaires on trouve 70 fois que les deux jumeaux deviennent criminels, tandis que chez les bi-ovulaires seulement 32 fois.

Nous donnons plus bas un tableau qui complète nos affirmations (d'après Verschuer: Erbpathologie):.

	Jumeaux uniovulaires		Jumeaux bi-ovulaires	
	Identiques	Non-identiques	Identiques	Non-identiques
Groupes sanguins	100	0	64	36
Tuberc. Carabelli	99	1	47	33
Empreintes digit.	88	12	13	87
Idiotie	88	12	7	93
Schizophrénie	75	25	0	100
Criminalité	70	30	32	68
Tuberculose	70	30	25	75
Scarlatine	59	41	45	55
Pneumonie	25	75	18	82
Rougeole	96	4	90	10
Coqueluche	96	4	87	13

Il existe une méthode expérimentale pour créer des jumeaux. Si on prend l'oeuf fécondé d'un amphibie, le triton, à la phase de deux blastomères contenus dans une capsule commune et si on l'étrangle à l'aide d'un cheveu, on constate que les deux blastomères se séparent l'un de l'autre et que chacun évolue pour son propre compte pour devenir une blastula. La phase terminale est représentée par deux larves jumelles.

Nous avons étudié la vie affective des jumeaux univitellins à l'aide des méthodes objectives: le test de Rorschach et le réflexe psycho-galvanique.

Le test de Rorschach consiste dans l'interprétation de dix images de forme indéterminée, obtenues en éclaboussant d'encre noire et colorée des feuilles de papier que l'on plie ensuite par leur milieu de manière à ce que les taches produites s'étendent symétriquement sur les deux feuilles.

Avec les docteurs Kreindler et Coppelman, nous avons donné à ce test une interprétation physiologique, dans la lumière de l'activité dynamique de l'écorce cérébrale, d'après les lois des réflexes conditionnels, établies par Pavlov.

Cette interprétation a été exposée d'une manière plus détaillée dans les „Annales Médico-Psychologiques".

Bleuler a été le premier à montrer qu'il existe une similitude dans les réponses données par les jumeaux aux planches de Rorschach. Pourtant, comme le remarque avec juste

raison Vernon, il est difficile de savoir si le résultat doit être attribué à l'hérédité ou bien au milieu ambiant.

En appliquant ce test à l'étude de la dynamique cérébrale des jumeaux, nous avons constaté que les processus d'irradiation, d'inhibition et d'induction réciproque sont chez les jumeaux univitellins très analogues, tandis que chez les bivitellins on ne constate qu'une similitude très relative.

Le fait que les psychogrammes des jumeaux univitellins se ressemblent entre eux beaucoup plus que ceux des jumeaux bivitellins, constitue une preuve évidente en faveur de l'influence du facteur héréditaire. D'ailleurs Bleuler lui-même considère que les planches de Rorschach s'adressent aux phénomènes fondamentaux innés de la personnalité.

*

La deuxième méthode utilisée pour l'examen des jumeaux a été le réflexe psycho-galvanique, c'est-à-dire l'enregistrement dans un galvanomètre sensible, des variations de résistance électrique provoquées par des états affectifs passagers.

Longtemps tenue en suspicion, dit le professeur Piéron, la réalité de ce réflexe psycho-électrique est aujourd'hui hors de conteste.

On sait que lorsqu'on fait tenir à un sujet deux poignées métalliques reliées à une source de courant continu, un galvanomètre sensible intercalé dans le circuit décèle d'abord une variation lente et régulière; c'est le courant de repos, la résistance de base opposée par le sujet. Cette résistance, variable avec les sujets entre 6.000 et 20.000 Ohms, a été dénommée par nous „résistance initiale". Elle constitue un phénomène de physiologie classique. En effet, la peau a la propriété de se polariser fortement lorsqu'elle est parcourue par un courant électrique. La force électromotrice produite par la polarisation, appréciée d'après Gildemeister à 6 volts, entrave le passage du courant.

Pendant que le sujet est ainsi placé dans le circuit, autant que possible dans l'immobilité, si l'on vient à provoquer chez lui une excitation psychique ou sensorielle, le galvanomètre accuse, après une période de latence de 1" à 14", une déviation brusque et rapide: c'est la diminuation de la résistance initiale (en rapport avec l'intensité affective de l'excitant).

Il semble que les processus d'excitations psychiques ou sensorielles produisent par la voie du réflexe psycho-galvanique

un affaiblissement de la polarisation, ce qui permet le passage du courant et diminue la résistance.

Les psychogrammes obtenues par des inducteurs affectifs chez les jumeaux univitellins présentent des variations à peine perceptibles.

Par contre, chez les jumeaux dizygotes nous avons trouvé de grandes différences en ce qui concerne la résistance initiale et les variations psycho-galvaniques.

Deux conclusions s'imposent:

Le facteur héréditaire joue un rôle de beaucoup plus grand que le milieu ambiant dans la production de l'élément affectif.

Les méthodes psychologiques objectives peuvent servir, avec l'examen morphologique, à l'identification de la gémellité mono- et dizygote.

*

Tous les éleveurs savent qu'il y a des reproducteurs mâles qui, quelles que soient les femelles avec lesquelles on les accouple, transmettent toujours au produit leur ressemblance morphologique ou physiologique.

L'histoire des chevaux anglais de course, où les enquêtes sont si faciles pour la raison que chaque sujet inscrit au Stud Book a non seulement son Pedigree, mais encore ses Performances, c'est-à-dire sa généalogie et l'indication de ses prouesses sur le Turf, nous en offre des exemples nombreux.

C'est ainsi que les annales du Turf anglais établissent que le célèbre étalon coureur Eclipse, qui ne fut jamais vaincu, a procréé, dans le cours de sa carrière d'étalon, 334 chevaux vainqueurs et un autre étalon coureur moins universellement connu cependant, nommé King-Herod, en a procréé 497. Il est à peine besoin de dire, en présence de ces nombres, que les mères de ces chevaux étaient fort diverses, et en tout cas, admettant que quelques-unes eussent elles-mêmes fait preuve de qualités éminentes, il n'en resterait pas moins, dit Sauson, la preuve incontestable d'une puissance héréditaire prédominante de la part des deux étalons.

Génétique, rapports avec les chromosomes et les gènes.

Selon la tradition, Eratosthène aurait tracé la première carte du monde, et ainsi que l'affirme, dans la Nouvelle Bio-

logie, J. Rostand, c'est l'américain Thomas Hunt Morgan qui a dressé la première carte du microcosme héréditaire. On trouve dans la plupart des traités de Biologie la topographie des 4 chromosomes de drosophila mélanogaster où s'inscrivent les facteurs héréditaires, (Gènes).

Le premier chromosome contient le groupe factoriel yeux rubis, grenat, vermillon, éosine, etc. Le chromosome 2: ailes vestigiales, bossuées, ballonnées, yeux cinabre, pourpre, safran, etc. Le chromosome 3: ébène, ocelles blanches, yeux roses, sépia, écarlate, etc. Chromosome 4: ailes courbes, corps glabre, anopsie, etc.

Pour l'exploration de ces 4 chromosomes il a fallu à Morgan une longue patience, de la tenacité intellectuelle, du génie même. Il est hors de doute que les faits découverts par lui sont non seulement inébranlables, mais que la biologie est en marche et que les théories biologiques s'amplifient de sorte qu'on peut en dire ce qu'a écrit L. de Broglie à propos de la mécanique ondulatoire:

„Quand les physiciens d'une époque ont constaté qu'un certain nombre de faits étudiés avec les moyens dont ils disposent viennent à se ranger dans les cadres d'une certaine forme mathématique, ce résultat est définitivement acquis. Certes, il peut arriver qu'ensuite de nouveaux faits, révélés par une technique expérimentale plus raffinée, obligent à construire une forme mathématique plus large, mais cette nouvelle forme devra admettre l'ancienne comme première approximation: de ce fait, l'ancien édifice n'est pas renversé, mais bien rattaché à un édifice plus vaste".

L'hérédité chromosomique n'appartient pas seulement à la drosophila. On peut compter les chromosomes chez la plante, comme chez l'animal et chez l'homme. Chez ce dernier ils sont au nombre de 48 dont 24 viennent du père et 24 de la mère. Mais les chromosomes sont décomposables en une multitude de petits granules, les *gènes*, véritables atomes héréditaires, tout différents les uns des autres. De la nature de tel ou tel d'entre eux il dépend que le cheveu soit brun ou blond, que l'oeil soit bleu ou noir, le nez camard ou busqué, la tête allongée ou arrondie, que les papilles de la langue soient sensibles à certaines substances, que l'oreille soit ou non sensible à la musique, que l'esprit soit subtil ou balourd, que l'organisme soit accessible ou réfractaire à telle ou telle maladie, etc.

On voit que la théorie préformiste et ses relations étroites avec la conception de l'organisateur gagne un appui considérable par les recherches de Morgan et de son école.

Sur les 24 paires chromosomiques que porte tout individu dans ses cellules et dont chacune est formée d'un élément paternel et d'un élement maternel, 24 chromosomes passent à l'enfant — un de chaque paire — et pour chaque paire il y a des chances égales pour que ce soit le chromosome paternel ou maternel.

Le nombre des combinaisons chromosomiques et par suite celui de germes différents que peut former chaque être humain est incroyablement élevé, soit plus de 16 millions.

Entre deux êtres humains et c'est M. Jean Rostand qui l'affirme, il peu tse produire 250 trillions d'oeufs différents. D'un seul et même couple il pourrait sortir assez d'enfants divers pour peupler de leur foule hétérogène plusieurs planètes aussi étendues que la nôtre.

Mais dans ces entrecroisements gouvernés par le hasard, les combinaisons chromosomiques ne sont pas seulement diverses mais aussi inégales en valeur. Les hommes naissent inégaux.

Il y a une aristocratie exceptionnelle. Est-il besoin d'ajouter, dit toujours M. Rostand, que la hiérarchie génétique ne coïncide nullement avec la hiérarchie sociale et que des précieuses rencontres de chromosomes s'effectuent aussi bien dans les mansardes que dans les palais.

Et ce qui est encore plus important, c'est que la génétique n'a pas seulement une valeur sociale et morale mais qu'elle est susceptible d'applications extrêmement utiles. Le biologiste donne des conseils au sociologue que l'homme politique devrait envisager car la génétique recommandant de placer le chromosome voulu à la place voulue montre le rôle de cette science qui trouve tant d'applications dans le domaine de la médecine. Un grand nombre de maladies se transmettent d'une façon presque inéluctable car elles relèvent des facteurs héréditaires.

Pour les prévenir, on a proposé aux Etats-Unis, au Canada et surtout en Allemagne la stérilisation des individus porteurs de maladies héréditaires telles que l'idiotie congénitale, la schizophrénie, la folie circulaire, l'épilepsie héréditaire, la chorée, la surdité et la cécité héréditaires, l'alcoolisme invétéré...

Mais en dehors de ces déficiences pour lesquelles les racistes surtout, proposent la stérilisation, il y a des déficiences hérédi-

taires qu'on peut améliorer ou guérir par l'usage des hormones. Il y a des anémies héréditaires mortelles qu'on traite par des injections de sang normal On prévient des nanismes héréditaires par la greffe d'hypophyse. Par l'administration de l'extrait ovarien on améliore notablement l'hémophylie, maladie très grave, d'origine génétique, qui attaque le sexe masculin.

On voit combien sont vraies les paroles du biologiste Hurst: „Si les progrès expérimentaux de la génétique continuent à être aussi rapides qu'ils le furent dans la décade qui s'est écoulée, le moment n'est pas loin où l'homme sera en mesure de déterminer et de guider l'évolution des êtres vivants et même la sienne".

Et, dès maintenant, il entrevoit, dans le futur „de singulières mutations humaines aboutissant à la création de surhommes dominateurs de la matière".

Sans doute personne n'a encore vu un gène; ceux-ci se trouvent non pas disséminés mais concentrés dans le noyau cellulaire constituant là par leur agrégat les chromosomes que le microscope révèle.

Les gènes sont disposés en chaîne dans les chromosomes selon un ordre fixe. Ils sont extrêmement nombreux. Par exemple, 2200 chez le lys, 15000 chez la mouche du vinaigre, etc. Leur dimension varierait entre — à 12 centièmes de micron, d'après des estimations recentes 125 millimicrons. Cela explique pourquoi le gène serait invisible attendu que le microscope le plus puissant ne peut révéler que le quart de micron. On suppose que le gène est constitué d'une molécule chimique très complexe qui doit ressembler à ces protéines à propriétés autocatalytiques que Stanley vient de trouver dans le jus de plantes atteintes de la mosaïque.

Les découvertes de Morgan ont été suivies d'une autre découverte importante: la transformation radioactive subie par le gène.

On peut, depuis 1927, produire des changements héréditaires en soumettant des cultures de drosophile (H.-J. Müller) à l'action des rayons de faible longueur d'onde tels que ceux de rayons X et de radium. On n'est pas encore fixé sur la manière d'agir des rayonnements mais on sait que les rayons β sont seuls efficaces et l'on pense qu'ils influencent les gènes par les électrons qu'ils libèrent. Le rayonnement n'exerce une action qu'à partir d'une certaine fréquence. Il semble que les rayons ultraviolets sont inopérants.

Il y a encore un autre facteur qui réalise des mutations. C'est l'effet progressif de la chaleur. Jollos ayant soumis des larves de drosophila à 37⁰ pendant plusieurs générations consécutives, a vu le gène éosine passer au jaune puis celui-ci passer au blanc.

Aussi une première mutation orienterait une mutation subséquente et prédisposerait le gène à muter dans le même sens.

Le radiogénéticien n'est rien de moins qu'un créateur d'espèces, il aide la nature, il la secoue en percutant d'électrons transmutateurs les atomes de la vie. Si je cite ces paroles de J. Rostand, c'est pour rappeler que la chimie biologique est une chimie électronique et que les frontières séparant le monde macroscopique du monde microscopique s'effacent.

Mais, d'autre part, la philosophie du mutationisme se rapproche de la vieille idée du hasard créateur.

Le patrimoine héréditaire qui nous montre le rôle de la structure discontinue des gènes, nous permet d'affirmer qu'à l'atomisme du physicien répond l'atomisme du biologiste.

Si l'on entend par hérédité la transmission des gènes on peut bien dire que le problème est dès à présent résolu.

Chaque sorte de gène ne détermine par lui seul le caractère auquel l'expérience conduit à l'associer. Il n'est qu'un agent différentiel de l'ontogenèse. C'est sans doute avec le concours de tous les autres gènes que chaque gène produit son effet propre.

Tous les gènes paraissent nécessaires au développement de l'être. Il suffit qu'un seul fasse défaut pour que la formation s'en trouve empêchée.

Il est hors de doute que dans les diverses phases de l'évolution de l'embryon, en dehors des hydrates de carbone qui prennent une part si importante dans la première phase du développement, considérant le fait qu'il existe des hypo- et des avitaminoses héréditaires intéressant les diverses vitamines telles que celle de la croissance et la vitamine C qui règle et entretient la structure des vaisseaux, celles-ci doivent jouer un rôle de premier plan.

La notion de progrès dont est susceptible la science est confirmée par les dernières recherches sur les substances désignées du nom de vitamines. On croyait, il n'y a pas longtemps, que l'alimentation complète doit comprendre des albumines, des hydrocarbones, des graisses et une petite quantité de sels inorganiques.

Il est vrai que ces substances sont nécessaires à l'alimentation mais il faut leur ajouter une petite quantité de vitamines dont un millionième de milligramme à peine peut parfois préserver l'animal de la mort.

Nous recherches sur la vitamine C et son rôle dans l'intégrité du système nerveux ont confirmé celles de Plaut.

En effet, nous avons trouvé que dans le liquide céphalo-rachidien, les valeurs normales de la vitamine C, diminuent avec l'âge. Dans la syphilis, l'épilepsie, le parkinsonisme, les diverses maladies mentales et la paralysie nerveuse, elles se maintiennent dans des limites normales. Les chiffres n'y varient pas avec la maladie, mais seulement avec l'âge. Une augmentation importante se présente seulement dans l'hypertension artérielle non acompagnée d'hémiplégie; tandis que dans l'hémiplégie avec hypertension artérielle, les chiffres sont un peu au-dessus de la normale.

Dans la sclérose en plaques, nous avons été frappé par l'abaissement considérable de la vitamine C dans le liquide céphalo-rachidien, ce qui expliquerait l'existence des anévrismes capillaires dans cette maladie.

III.

Déterminisme et phénomènes psychiques

Claude Bernard a étendu le principe du déterminisme même dans le monde des phénomènes psychiques à la base desquels se trouvent des phénomènes physico-chimiques. Dans son discours de réception à l'Académie française (1868), il affirme qu'il n'y a pas de démarcation entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques. Et son mérite est d'autant plus grand qu'à ce moment la théorie des localisations n'avait pas gagné droit de cité dans la physiologie bien que Flourens eût soutenu que l'écorce cérébrale est le siège des phénomènes psychiques et que Gall auparavant eût affirmé que le siège du langage est à la partie antérieure du cerveau.

La théorie de la constitution et des tempéraments et le rôle des endocrines dans le déterminisme des tempéraments viennent à l'appui de cette manière de voir ainsi que le prouve d'une part les recherches de l'école italienne (Giovanni, Viola

et Pende) et d'autre part les notions cliniques de psychiatrie développées par Kretschmer dans son livre devenu célèbre: „Körperbau und Charakter".

Ostwald a tenté de fournir une interprétation physico-chimique de l'habitude et de la mémoire en faisant appel à une substance catalytique qui déchaînerait l'acte. Comme beaucoup de diastases, cette substance exigerait un complément apporté par une excitation particulière. Malheureusement on ne voit pas encore le moyen de mettre à l'épreuve cette hypothèse.

Brailsford Robertson croit de son côté que l'acquisition mnémonique doit impliquer une oxydation. Pour lui la courbe d'acquisition mnémonique est la courbe dite en S (courbe sigmoïde) qui, selon l'expression de Waller, représente une relation générale entre les actions physiques et les réactions physiologiques (par exemple la relation déterminée par Bose entre l'intensité des réponses mécaniques d'une plante et celle des excitations thermiques croissantes exercées sur elle) et exprime d'une façon presque constante l'évolution, au cours du temps, des phénomènes physiologiques: sensation, contraction musculaire etc.

Pour Snoddy le progrès de coordination dans l'apprentissage dépend d'un accroissement de densité des colloïdes dans certaines synapses.

Les recherches modernes ont abouti à la conclusion que le fondement de la physio-pathologie ou le déterminisme qui lie l'évolution pondérale à l'évolution morphologique et psychologique est gouverné par les glandes endocrines qui régissent en même temps le métabolisme des tissus, la forme corporelle et le tempérament [1]).

M. Pende a cherché d'explorer l'âme même. Prenant pour guide les données sur la constellation des glandes endocrines et son action sur les centres végétatifs, il aborde l'étude des qualités de l'âme et de la vitesse de l'activité psychique. Il admet une constellation hormonique sympathicotropique, dans laquelle entrent la thyroïde, les hormones des surrénales et de l'appareil sexuel (type tachypsychique); les individus appartenant à ce type peuvent, désirent et veulent avec rapidité. Les tachypsychiques chez lesquelles les hormones cortico-surrénaliens et sexuels sont insuffisants, sont des pessimistes.

---

1) Je dois ajouter que les rapports somato-psychiques et de la personnalité avec les glandes endocrines ont été mises en évidence, déjà en 1900, par mon élève le Prof. Dr. C. I. Parhon.

Chez les bradypsychiques qui pensent, désirent et veulent avec lenteur, prédominent les hormones parasympathiques (hypophyse, surrénale, ilôts de Langerhans, parathyroïdes). Ces deux types différents sont tous les deux nécessaires pour le progrès de l'humanité dans l'art, la littérature, la science. En outre il n'y a pas de pays composés d'individus d'une seule constitution.

L'étude des capillaires, que j'ai entreprise avec MM. Bruch et Buttu, nous a montré que chez les bréviligues de Pende, qui correspondent au type *pycnique* de Kretschmer, les capillaires ont presque la moitié d'un capillaire normal, la circulation étant parfois spasmodique, tandis que chez les longilignes de Pende, qui correspondent au type asthénique de Kretschmer, les capillaires peuvent avoir des dimensions presque géantes, quatre fois celles du capillaire normal, ce qui détermine la coloration cyanotique des téguments comme dans l'acrocyanose. A la rigueur on peut admettre une corrélation entre la taille des capillaires cutanés et celles du cerveau.

Les bradypsychiques brévilignes sont des pycniques à tempérament cycloïde ou cyclothymique de Kretschmer, chez lesquels prédominent les hormones parasympathicotoniques. L'instinct et la vivacité des actes intellectuels, l'imagination, l'invention et la fantaisie sont leurs caractères principaux.

Les tachypsychiques sont longilignes et sympathicotropiques. Ils sont hyperémotifs et ressemblent aux sujets schizoïdes ou schizothymiques de Kretschmer.

Parmi les cycloïdes il y a des vulgarisateurs scientifiques ou des empiriques, des aventuriers et des organisateurs.

Parmi les cycloïdes il y a des vulgarisateurs scientifiimprimer à la réalité leur idéal intérieur.

*

Ribot avait signalé le rôle de l'inconscience dans nos évocations. Il y a dans l'homme beaucoup de tendances latentes, vraisemblablement héréditaires, qu'un événement fortuit peut révéler et rendre conscient. Ces façons de sentir exercent, à notre insu une maîtrise sur nos associations.

Freud suppose que toute représentation apparue à la conscience, est déterminée; on pourrait presque dire sur-déterminée.

IV.

Rôle de la température dans les phénomènes biologiques. Dégénérescence et régénérescence.

Les phénomènes biologiques, comme les réactions chimiques, sont modifiés par la chaleur. Les battements du coeur, les mouvements respiratoires, les mouvements des cils vibratiles comme la phagocytose, ont un coefficient de température.

On sait que l'élévation de la température accroît la vitesse des réactions chimiques; cet accroissement obéit à la loi de Van't Hoff et Arrhénius:

$$\log V = -\frac{A}{\theta} + C$$

(où V désigne la vitesse de la réaction, θ la température, A et C deux constantes).

Les faits expérimentaux et cliniques prouvent que la glande thyroïde exerce un rôle marquant sur le niveau normal de la température du corps. L'histoire anatomo-clinique du myxoedème apporte une preuve décisive en faveur de cette opinion. En effet chez presque tous les myxoedémateux observés par moi, la température rectale descendait en hiver jusqu'à 35^0 et même plus bas. D'autre part, les sujets atteints de cette maladie, qui relève comme on le sait des lésions atrophiques de la glande thyroïde, se comportent comme des animaux à température variable. En effet, le myxoedémateux ne peut pas conserver son équilibre homéotherme alors qu'il est exposé à une température inférieure. Sa puissance thermogénétique est très restreinte. Les homéothermes, en général résistent à de violentes attaques de froid par une augmentation rapide de leur thermogénèse. Au contraire, le myxoedémateux ne résiste pas et sa température s'abaisse. C'est précisément cette façon de se comporter des myxoedémateux qui nous explique les modifications spéciales électriques des nerfs et des muscles que nous avons notées pendant l'hiver. L'intensité de ces troubles dépend de la différence qui existe entre la température du muscle examiné et celle du milieu ambiant. Ainsi ces troubles varient

d'un jour à l'autre et sont plus accusés aux extrémités et particulièrement aux mains. Le trait essentiel de ces troubles est la secousse lente au courant galvanique avec inversion ou égalité polaire au seuil, avec conservation complète ou presque complète de l'excitabilité faradique. En outre, on peut observer la contraction galvanotonique mais, évidemment, il ne s'agit pas là d'une lésion de dégénérescence, car tous ces phénomènes sont susceptibles de disparaître lorsqu'on place les malades dans une atmosphère chaude ou qu'on plonge leurs mains dans de l'eau à 40° pendant quelques minutes. Alors toutes les modifications disparaissent. D'ailleurs, même l'*examen* prolongé des muscles de la main peut faire disparaître la contraction lente. Nous avons là des preuves indubitables de l'influence de la température sur l'excitabilité des muscles et des nerfs.

L'hypothermie des myxoedémateux pendant la période infantile retentit sur les échanges nutritifs et diminue l'énergie de croissance normale. Il est probable que cette hypotermie intervient non seulement dans le développement normal du neurone, mais également dans le fonctionnement de celui-ci. La diminution de la vitesse de conductibilité pourrait en être la cause.

*

Il est actuellement bien connu, depuis les recherches de Nissl et les miennes, confirmées par d'autres auteurs, que la section d'un nerf produit une réaction à distance dans le corps de la cellule, tandis que le bout périphérique, selon la loi de Waller, dégénère et que le bout central régénère le bout périphérique. Mais, tous ces phénomènes sont en fonction de la température du milieu ambiant et de celle des animaux à sang chaud ou à sang froid.

Des expériences entreprises avec M. J. Minéa [1]) sur les phénomènes réactionnels des centres nerveux consécutifs à la section des nerfs, sur la dégénérescence et la régénérescence, également soumises à l'influence des variations de température sont très suggestives et nous permettent dans une certaine mesure, d'interpréter le retard dans la croissance des éléments organiques chez une myxoedémateuse. C'est ainsi que, après avoir sectionné leur sciatique, nous avons exposé une série de grenouilles à 0°, une seconde série à 16° et la troisième à 27°.

---

1) *G. Marinesco et J. Minéa :* L'action de la température sur les phénomènes de la réaction à distance des cellules nerveuses de la grenouille. (C. R. Soc. de Biologie. Séance du 20 mai 1916).

Le premier groupe ne présente, au bout de vingt quatre jours, que des phénomènes tout à fait légers de réaction dans les cellules radiculaires du nerf sectionné et les phénomènes dégénératifs des fibres du bout périphérique sont tout à fait insignifiants. La moelle des animaux conservés à la température de 16^0 offre, au bout du même laps de temps, des lésions consistant essentiellement dans le gonflement du corps cellulaire, du noyau et du nucléole. L'augmentation du volume porte surtout sur le diamètre transversal de la cellule et il y a une légère dislocation du noyau. Il n'y a pas de réunion apparente des bouts sectionnés, les fibres du segment périphérique sont en voie de régénérescence active et même on en aperçoit quelques-unes de nouvelle formation, venant du bout central.

Tous ces phénomènes sont arrivés au maximum chez la grenouille gardée à l'étuve à 27^o, pendant vingt-quatre jours. Même plus: quelques cellules offrent des phénomènes manifestes de restitution ad integrum et, d'autre part il y a une névrome de régénérescence au niveau du nerf sectionné, contenant beaucoup de fibres de nouvelle formation et le bout périphérique est en partie neurotisé par des nombreuses fibres fines.

La conclusion qui s'impose, à la suite de ces expériences, c'est que la température accélère, dans une certaine limite, l'action des ferments soit protéolytiques, soit oxydants.

V.

Déterminisme dans la pathologie. Génération spontanée. Vaccins et sérums. Cicatrisation des places.

Pour finir et souligner le rôle du déterminisme et de la causalité dans la biologie nous allons répéter que le déterminisme nous a révélé les causes de certains mystères des sciences biologiques et nous a permis de résoudre des questions insolubles en apparence. La génération spontanée, prise comme modèle d'indéterminisme, a arrêté pour ainsi dire le progrès de la pathologie. Nous savons depuis Pasteur que les maladies infectieuses sont dues à des agents spécifiques pathogènes vivants qui proviennent des agents de même nature, dont ils revêtent la

forme et c'est là la raison du traitement par des vaccins pour prévenir les maladies et les sérums pour les guérir.

C'est surtout dans le domaine de la génération spontanée et de la spécificité des êtres vivants, que nous trouvons des documents d'une valeur décisive sur la causalité du déterminisme.

L'Académie des sciences de Paris qui s'intéressait de plus en plus au débat engagé entre Pouchet et Jolly d'une part et Pasteur d'autre part nomma une comission pour faire répéter devant elle les principales expériences de Pasteur et de ses adversaires. Dans une conférence faite à la Sorbonne le 7 Avril 1864, Pasteur aborda le grand problème, accessible à l'expérience, de la génération spontanée. La matière peut-elle s'organiser d'elle-même? Des êtres peuvent-ils venir au monde sans être précédés d'êtres vivants de la même espèce? C'était là la question en discussion. „Voici, disait Pasteur, une infusion de matière organique, d'une limpidité parfaite, limpide comme de l'eau distillée et qui est extrêmement altérable. Demain déjà elle contiendra des animalicules, de petits infusoires ou des flocons de moisissure".

„Je place, continue Pasteur, une portion de cette infusion de matière organique dans un vase à long col tel que celui-ci. Je suppose que je fasse bouillir le liquide et qu'ensuite le laisse refroidir. Au bout de quelques jours il y a des moisissures ou des infusoires développés dans le liquide".

„En faisant bouillir je détruis les germes qui pouvaient exister dans le liquide et à la surface des parois du vase. Mais, comme cette infusion se trouve remise au contact de l'air, elle s'altère comme toutes les infusions.

„Maintenant je suppose que je répète cette expérience mais même avant de faire bouillir le liquide j'étire à la lampe d'émailleur le col du ballon de manière à l'effiler en laissant toutefois son extrêmité ouverte. Cela fait, je porte le liquide du ballon en ébullition et je laisse refroidir. Or, le liquide du 2-ème ballon restera complètement inaltéré non pas 2-3-4 jours, non pas un mois, une année, mais 3 et 4 années car l'expérience dont je vous parle a déjà cette durée. Le liquide reste parfaitement limpide comme de l'eau distillée".

J'ajoute qui j'ai pu voir à l'Institut Pasteur de tels ballons limpides qui datent d'un demi-siècle.

Jamais la doctrine de la génération spontanée ne se relèvera des coups mortels que les expériences de Pasteur lui ont portés.

Il n'y a aucune circonstance dans laquelle on puisse affirmer que des êtres microscopiques soient venus au monde sans germes, sans parents, semblables à eux.

Ceux qui le prétendent ont été, affirme à juste raison Pasteur, le jouet d'illusions, d'expériences mal faites, entachées d'erreurs qu'ils n'ont pas pu apercevoir ou su éviter.

L'Académie des Sciences de Paris a fait connaître son sentiment sur ce grave problème en décernant à Pasteur le prix d'un concours proposé dans ces termes: „Essayer par des expériences bien faites de jeter un nouveau jour sur la génération dite spontanée".

Depuis ces mémorables expériences qui ont écarté définitivement et pour toujours la doctrine de la génération spontanée, la bactériologie et sa science conjointe l'immunologie sous forme d'application des sérums et vaccins ont réalisé des progrès extraordinaires, soulagé des misères humaines et prolongé la durée de la vie. C'est ainsi que nous savons aujourd'hui que la tuberculose, comme la pneumonie, la fièvre typhoïde, l'érysipèle, la fièvre puerpérale et diverses formes de méningite ne sont pas des maladies spontanées mais dues à des germes infectieux.

La connaissance exacte de ces germes est à la base non seulement du traitement spécifique des maladies, mais aussi d'une prophylaxie rationnelle.

Nous pouvons citer de nombreux exemples démontrant d'une façon infaillible la vérité des idées d'une importance capitale de Pasteur sur la génération spontanée.

Si nous trouvons par exemple des sujets offrant le tableau clinique des maladies qui portent le nom de méningite nous pouvons non seulement en diagnostiquer la nature mais aussi instituer un traitement. Or, la méningite due au bacille de la tuberculose, comme celle due aux pneumocoques, sont presque toujours mortelles. Il n'en est pas de même de la méningite cérébrospinale où l'on obtient souvent des guérisons complètes grâce au sérum anti-méningococique. Et la diphtérie? Or, dans les fauses membranes de cette maladie on trouve le bacille de Loeffler qui secrète une substance toxique qui produit des paralysies. Et le traitement par le sérum antidiphtérique peut amener la guérison. Ce sont là réellement des exemples éclatants non seulement du rôle des germes mais aussi de la valeur du traitement préconisé dans ces maladies

infectieuses. Que dire encore du traitement préventif de la rage, maladie terrible, traitement où le génie de Pasteur s'est révélé dans toute sa puissance.

Pour terminer ces quelques exemples qui pourraient être multipliés à l'infini, nous allons rapporter les expériences de Pouilly-le-Fort, où le génie de Pasteur a triomphé de la loi des grands nombres qui est la base de la statistique, d'après le livre de Ch. Nicole: *La Biologie de l'invention.*

„D'irréprochables essais, poursuivis au laboratoire avec Roux et Chamberland, avaient donné à Pasteur la certitude qu'il tenait la vaccination du charbon. Des éléveurs, prévenus de ses constatations, s'offraient à payer les frais d'une expérience publique. Ces frais étaient lourds. Pasteur désirait une démonstration qui portât sur un grand nombre de moutons. Il accepte l'offre. L'expérience eut lieu à *Pouilly-le-Fort, le 20 juin 1880.*

Infirme, Pasteur n'opérait pas lui-même. Chamberland et Roux appliquèrent, sur les animaux de Pouilly-le-Fort, la même habile et scrupuleuse technique. Les moutons furent vaccinés; puis à la date déterminée, on les éprouva avec un virus actif, en même temps que des témoins. Vaccinés et témoins furent ensuite enfermés ensemble; les portes verrouillées. On les ouvrirait quarante-huit heures plus tard. Les témoins devaient être trouvés morts ou mourants; les vaccinés, non seulement vivants, mais indemnes.

La veille au soir, Pasteur, M-me Pasteur, Roux se trouvaient réunis; Pasteur nerveux, M-me Pasteur confiante et maternelle pour son grand homme, Roux, un brin ému, mais impassible.

Ainsi que nous l'avons dit, l'abri où logeaient les moutons avait ses portes fermées. Mais on ne pouvait boucher les fentes. Par elles, des yeux se risquèrent. Les yeux ne voient pas bien par une fente dans une pièce obscure et l'imagination déforme les images imprécises. On vint avertir Pasteur qu'il se trouvait des moutons couchés malades parmi les vaccinés. Sous l'assaut d'une telle nouvelle, le lutteur vacilla. Le fait ne pouvait être contrôlé. Il prêchait contre le résultat des expériences. Pasteur l'admit. Son esprit lui fit entrevoir l'insuccès et, pêle-mêle, les conséquences d'un échec pour ses idées, pour son laboratoire, pour lui-même. Quelle pouvait être la cause de la catastrophe? Sa foi enracinée ne lui permettait pas de

douter de la méthode. Il en douta. Cependant, il était plus simple d'attribuer l'insuccès à une erreur, à une faute dans les opérations. Ce ne pouvait être que l'oeuvre de ses collaborateurs. Roux, présent, reçut l'avalanche. On dit qu'elle fut brutale. M-me Pasteur s'efforçait de calmer son mari et d'éviter la réaction de la victime. Impuissante, elle montra la pendule. Il était urgent de se reposer puisqu'on devait partir de bon matin pour se rendre au lieu de l'expérience. Pasteur bondit. Il affirme qu'il n'ira pas, qu'il lui serait impossible d'assister à sa confusion, à sa publique honte, et, puisque c'était Roux l'auteur du désastre, que Roux seul subirait l'avanie.

Le lendemain, Pasteur, Mme Pasteur et Roux prenaient le train. Le spectacle qui les attendait à la gare chassa les brouillards de la veille. Une foule en délire leur clamait les résultats de l'expérience: les moutons témoins morts ou moribonds, les vaccinés tous vivants. Pasteur se lève tout droit dans la voiture qu'on assiège. Il s'adresse à ses contradicteurs d'hier, à ses amis, à tous. Grisé, triomphant, il leur crie, „Eh bien! hommes de peu de foi!".

Les moutons, les boeufs et un certain nombre d'autres mammifères sont sujets à la maladie du charbon; mais les poules sont indemnes. Si on leur inocule la bactérie du charbon, il n'en résulte pour elles aucune maladie et, en faisant leur autopsié, on constate que la bactérie ne s'est pas multipliée dans le sang. Cette immunité fit l'objet d'une longue controverse et on ne pouvait parvenir à en trouver la cause. Pasteur eut l'idée que la température élevée du corps de la poule était un obstacle au développement de la bactérie. On sait, en effet, que la température du corps des oiseaux est d'environ 42^0, tandis que celle des mammifères est comprise entre 37^0 et 38^0.

C'était là une simple hypothèse, une idée préconçue. Pour en vérifier l'exactitude, Pasteur refroidit une poule inoculée avec la bactérie du charbon; il la maintint dans un bain d'eau à 25^0 jusqu'à ce que la température de son corps se fût abaissée à 36^0. Dans ces conditions, la bactérie se multiplia et la poule mourut du charbon. L'idée préconçue était donc vérifiée par l'expérience: la température élevée du corps de la poule était bien la cause de l'immunité.

*

Pour Lecomte du Noüy, l'évolution en fonction du temps d'un phénomène physiologique aussi complexe que celui de la

réparation cellulaire et comportant la coordination dans un but déterminé d'une série de mécanismes divers, biologiques, physiques et chimiques, peut s'exprimer mathématiquement par une formule très simple. Cette formule contient un coefficient proportionnel à l'âge physiologique et est capable, par conséquent, de mesurer le vieillissement. Je ne mentionne pas la proportionnalité à la surface de la plaie car nous verrons dans le dernier chapitre de son livre *(Le temps et la vie)* qu'il est facile d'éliminer cette contingence et d'obtenir une nouvelle constante dépendant uniquement de l'âge.

On me permettra de mentionner la première détermination par le calcul, de l'âge d'un homme faite par Lecomte du Nouy. Le grand et regretté chirurgien Tuffier avait chargé un ingénieur, M. Desmarres d'effectuer pour lui les calculs relatifs aux plaies. Un jour, Lecomte du Noüy reçoit, à Compiègne, une lettre contenant une courbe expérimentale de cicatrisation avec une demande d'explication. La courbe calculée d'après la première formule de cet auteur indiquait en effet une date de guérison sensiblement plus éloignée que la date observée.

Or, peu de jours auparavant, Lecomte du Noüy avait étudié les plaies longues et étroites, en „fer de lance" qui, en raison de la proximité des liserés épithéliaux, se cicatrisaient plus vite que les autres. Il en conclut immédiatemment que dans le cas qui faisait l'objet de la lettre précitée il s'agissait d'une telle plaie, et bien qu'il n'eût pas les dessins de la plaie sous les yeux, il introduisit la nouvelle correction et obtint un accord satisfaisant. S'étant ainsi assuré que c'était là, selon toute vraisemblance, la cause de l'accélération signalée, il se reporta aux abaques et vit que l'indice correspondait à vingt ans environ. Le Dr Tuffier n'avait pas encore eu connaissance de ces résultats au sujet de l'âge. Lecomte du Noüy lui répondit donc en lui disant que son blessé, s'il était en bonne santé générale, devait avoir entre vingt et vingt-deux ans, et que sa plaie était longue et étroite. Très surpris, Tuffier lui répondit par une lettre où il lui confirmait l'exactitude du calcul. Ajoutons que le blessé en question était le jeune soldat Jacquemaire, le petit fils de Clémenceau, âgé de vingt et un ans.

On pouvait donc, de cette façon déterminer avec une assez grande approximation l'âge d'un blessé.

Ces expériences sur l'homme furent reprises sur des animaux et donnèrent des résultats tout à fait analogues.

VI.

Conflit apparent entre le principe du déterminisme et les relations d'incertitude.

Le nombre des cas où le déterminisme des faits peut être mis en évidence, va en s'accroissant chaque jour avec les progrès de la Science. Généralisant ce résultat à tous les phénomènes, par indication, Matisse [1]) affirme le déterminisme universel.

La doctrine de la non-détermination des événements, ne peut produire à son actif un seul cas où la thèse soit prouvée de façon indéniable. Affirmer qu'il y a déterminisme, c'est dire que le monde actuel procède, par transformation, des mondes qui l'ont précédé. Affirmer le non-déterminisme c'est soutenir qu'il y a à chaque instant création de mondes nouveaux, en série infinie, sans aucun rapport avec les mondes précédents.

Nos philosophes, aujourd'hui, sont des mathématiciens qui traduisent quantitativement les faits perçus par notre conscience. C'est donc un progrès considérable. On peut pourtant se demander si l'on parviendra jamais à traduire quantitativement la vie et tous les phénomènes psychologiques en général, y compris l'intelligence, le raisonnement mathématique lui-même et le sens de la beauté, qui ne lui est point étranger.

La mécanique ondulatoire n'a donc aucune droit de parler de renonciation au déterminisme en général car ici encore on vérifie, on explique, bref on travaille avec un égal succès.

Ce qui a été abandonné c'est la croyance à l'exclusive validité du principe causal.

Les relations établies par Heisenberg sont appelées par Louis de Broglie relations d'incertitude. Mais d'autres auteurs et Heisenberg lui-même les appellent relations d'indétermination pour marquer qu'elles entraînent une dérogation dans le déterminisme du phénomène relatif au monde atomique; le comportement individuel des corpuscules de matière et de lumière échappent pour ces auteurs à toute possibilité de prévision et par suite à tout déterminisme. Puisque nous ne pouvons fixer l'état initial d'un système qu'avec une certaine incertitude, il en

---

1) *Matisse G.*, **Interprétation philosophique des relations d'incertitude et déterminisme.**

résulte que l'état atteint à un instant quelconque n'est lui-même connu qu'avec une incertitude correspondante et que nous ne pouvons pas suivre *en toute rigueur* l'évolution du système dans l'espace et le temps.

Mais si l'on considère l'évolution non plus d'une particule unique mais d'un système composé d'un grand nombre de particules, l'expérience nous apprend que cette évolution se fait en moyenne suivant les lois habituelles de la mécanique et de la physique. Autrement dit, les lois anciennes subsistent mais elles ont unc valeur purement statistique. „En physique comme en démographie, des lois moyennes d'autant plus précises qu'elles concerneraient un nombre plus grand de cas individuels, recouvriraient une indétermination fondamentale de chaque cas particulier" (Langevin).

Aussi la physique est-elle impuissante à nous donner aucune certitude sur une évolution précise dans un sens déterminé.

M. Eugène Néculcea (communication orale) croit que c'est une grande erreur qu'on commet lorsqu'on parle des relations d'incertitude de Heisenberg de les présenter comme introduisant quelque chose d'extrêmement pessimiste dans le développement ultérieur des sciences de la nature. On devait préciser que le principe de l'incertitude ne s'applique rigoureusement qu'à l'unité physique, à l'individu non pas à l'ensemble des individus.

Dans le domaine macroscopique la constante h de Planck est sensiblement négligeable et c'est pourquoi l'on retrouve ici la continuité apparente et le déterminisme.

Lorsqu'on a à faire à un très grand nombre d'„unités physiques" comme les appelle Louis de Broglie l'onde associée de probabilité qui symbolise les probabilités de localisation et d'état dynamique de chaque unité physique représente alors la répartition statistique de cet ensemble d'unités. On comprend ainsi, dit M. Néculcea, comment l'onde de probabilité, malgré son caractère symbolique peut dans certaines expériences portant sur un grand nombre de „corpuscules" apparaître comme étant la réalité physique, de sorte que les lois anciennes de la physique subsistent; mais elles ont une valeur purement statistique, ce sont des lois statistiques s'occupant du comportement de l'ensemble des particules d'un atome et non pas d'une particule prise individuellement. Donc la physique dite „classique" est loin d'être démolie.

Il arrive, dit M. Néculcea, avec le principe de l'indétermi-

nisme ce qui est arrivé, il y a une quinzaine d'années, avec le principe de la relativité d'Einstein qu'on présentait au grand public comme quelque chose qui démolissait entièrement la physique classique. Or on oubliait, on ignorait de spécifier que le principe de la relativité ne modifie en rien les lois de la physique classique excepté dans le cas où il s'agit de vitesses de l'ordre de la vitesse de la lumière à savoir 300.000 km. par seconde.

D'ailleurs les savants anglais et allemands surtout, ne parlent pas du „principe" de l'incertitude mais des „relations" d'incertitude de Heisenberg, qui introduit une notion nouvelle dans la microphysique extrêmement importante il est vrai mais qui n'a pas la prétention révolutionnaire que certains voudraient lui attribuer d'abolir la physique macroscopique classique déterministe.

Les physiciens, dit Koltzoff, sont habitués aux lois statistiques qui peuvent prédire les résultats des phénomènes physiques comportant une grande quantité d'atomes ou de molécules.

Les lois de la biologie ne peuvent jamais prétendre a une précision pareille parce que la quantité d'unités que les expériences biologiques peuvent embrasser n'est ordinairement suffisamment grande.

Cependant la biologie maintient le principe de validité de la causalité tout en admettant qu'il ne possède pas une valeur absolue mais seulement relative, les mêmes causes donnant les effets différents lorsque les conditions de l'expérience changent.

La génétique a ouvert de nouveaux horizons à l'hérédité en établissant une certaine relation entre le gène et l'atome des physiciens et d'autre part les mutations ont mis en évidence le rôle des rayons X car il s'agit d'un bombardement d'électrons de la matière vivante, bombardement qui détermine, à notre gré, certaines mutations. Dans ces conditions nous pensons que la loi de causalité à savoir des causes immédiates, reste debout en biologie.

Il n'y a pas de libre arbitre pour les gènes, espèces d'atomes vivants qui sont soumis à des règles formulées pour la première fois par l'abbé Mendel.

Sans doute que dans les recherches biologiques la perfection de nos appareils joue un très grand rôle dans la connaissance de la matière. Nous n'avons qu'à citer à ce pro-

pos l'opinion d'Auguste Comte qui pensait que nous ne connaitrons jamais la constitution chimique des étoiles. Or grâce à la spectroscopie le problème est résolu en grande partie de sorte que la conception de Heisenberg qui soutient que la perfection de nos appareils reconnaît une limite qu'on peut prévoir parce qu'elle est en rapport avec la constante *h* de Planck, ne peut pas du coup empêcher les biologistes de continuer leurs recherches.

Il est vrai que Langevin, partisan de la théorie du déterminisme pense que notre scalpel à disséquer a un tranchant de finesse limitée par la constante de Planck.

Et si cette constante est très petite elle peut être considérée comme négligeable dans les phénomènes macroscopiques à notre échelle.

Serons-nous condamnés à jamais, à cause de la constante de Planck, à une limite tracée d'avance d'une espèce de „par ici on ne passe pas"?

Même plus, en admettant une limite d'incertitude, sommes nous obligés d'admettre ipso facto la faillite du principe de la causalité? Evidemment, non. En effet la constante h de Planck est en première ligne une nécessité mathématique à laquelle correspond une conception physique, celle d'unité d'action. Et d'autre part les physiciens ne sont pas tous d'accord sur la conception quantique, théorie très utile mais qui, en somme, n'est pas partagée par tous. Nous n'avons qu'à citer les noms de Langevin, même de Planck, Hurst, Matisse, Lecomte du Noüy, Needham, H. Roger, Bergson, Hickson.

Sans doute que les relations d'incertitude, comme on le savait même avant la démonstration mathématique de Heisenberg sont, pour ainsi dire, les axiomes, car l'homme malgré les progrès incessants de la science, ne sera jamais en état de résoudre le problème de la connaissance de tous les facteurs qui interviennent dans les phénomènes de la vie. La fameuse expression de Du Bois Reymond *ignorabimus* témoignera toujours de notre ignorance. Néanmoins lorsqu'on considère le chemin parcouru par la biologie grâce à l'anéantissement spontanée nous devons ressentir une grande foi. Aussi je ne saurais terminer cet article sans citer les paroles de Claude Bernard:

„Les progrès des sciences ont pour résultat d'affaiblir

graduellement, et dans une égale mesure, les premières conceptions exclusives nées de notre ignorance. L'inconnu faisant seul leur force, à mesure qu'il disparait, les luttes doivent cesser, les doctrines opposées s'évanouir et la vérité scientifique qui les remplace régner sans rivale" (1875).

La logique formelle et son problème actuel

par GR. C. MOISIL

I.

L'événement essentiel de l'histoire de la logique formelle fut sa mathématisation. Le contact permanent entre ceux qui s'occupent de logique et ceux qui s'occupent de mathématiques est dû à deux causes différrentes.

D'une part certains logiciens remarquèrent que le calcul peut être employé à des fins purement logiques. Ils créèrent une logique algorithmique, réalisation du rêve leibnitzien de caractéristique universelle.

D'autre part les mathématiciens, dans leurs études sur la théorie des ensembles et les fondements de l'arithmétique eurent besoin d'un instrument logique bien plus perfectionné que ne l'était la classique étude du syllogisme. C'est ainsi que fut créée la théorie des relations, la théorie des types, le calcul des propositions, la théorie des fonctions propositionnelles, etc..

Par l'emploi du calcul les termes prirent une signification très précise. Pour pouvoir fonder une mathématique qui ne fût qu'un chapitre de la logique, ainsi que le voulait le panlogisme, la logique elle même dut être développée d'une manière déductive. On mit en évidence les axiomes sur lesquels repose la logique formelle et la théorie de la déduction put devenir enfin une théorie déductive.

Il y a certains problèmes que la philosophie doit se poser à propos de chaque science; quelle est la nature de ses principes, de ses assertions? Sont-ils des vérités a priori? Sont-ils les résultats de l'expérience? Sont-ils analytiques ou synthétiques? Ne seraient-ils que des conventions?

Dès qu'une science devient déductive, le problème philosophique du caractère de ses principes est doublé d'un problème technique: quel est le rôle joué par chacun des principes dans la structure de la théorie déductive considérée? Comment change-t-elle par l'abandon de quelques-uns de ses axiomes? Est-il intéressant de créer des sciences parallèles, telles que la géométrie euclidienne et la géométrie non euclidienne?, D'autre part des problèmes de méthodologie surgissent. Ces sciences sont-elles non-contradictoires? Peut-on introduire de nouveaux axiomes sans que la théorie cesse d'être non contradictoire? La résolution de pareils problèmes constitue la méta-discipline.

Nous nous proposons d'étudier la nature des principes de la logique à la lumière des recherches concernant les logiques non-chrysippiennes et la méta-logique.

II.

On a considéré comme principes de la logique [1]) les trois principes: d'identité, de contradiction et du tiers-exclu, qu'on énonce;

principe d'identité: A est A,
principe du tiers exclu: A est B ou non-B,
principe de contradiction: A n'est pas B et non-B;

On ajoute parfois: sous le même rapport et en même temps, pour éviter certains malentendus; nous supposerons que ces mots sont sous-entendus. On a considéré aussi le principe de la raison suffisante; il est le mieux rempli si on emploie le calcul logique. Les recherches que nous exposerons dans ce qui suit, sans employer ce calcul, utiliseront la forme des principes logiques telle qu'elle a été mise en évidence par la logique algorithmique.

Essayons de savoir que signifient ces principes et commençons par le principe du tiers exclu. Lorsqu'on affirme:

Socrate est mortel ou immortel,

---

1) Pour tout ce qui concerne la Logique classique. nous renvoyons le lecteur à:

B. Russel et A. N. Whitehead: Principia Mathematica, Cambridge,
D. Hilbert et W. Ackermann: Grundzüge der theoretischen Logik. Berlin. Springer 1928.
D. Hilbert et P. Bernays: Grundlagen der Mathematik. Berlin. Springer 1934.

on ne fait qu'appliquer le principe du tiers exclu et cette proposition signifie la même chose que,

Socrate est mortel ou Socrate n'est pas mortel.

Un tel jugement est le résultat de la composition de deux jugements. Le premier est „Socrate est mortel", le deuxième est sa négation: „Socrate n'est pas mortel". Le même principe est applicable aux jugements qui n'ont pas la forme classique, tels que:

Il pleut ou il ne pleut pas,
2 est plus petit que 3 ou 2 n'est pas plus petit que 3.

En général quelle que soit la proposition „*p*" et sa négation „*non-p*" on peut affirmer que,

(1) *p ou non-p*

et ce principe sera appelé *principe d'exhaustion.* Quelle est la signification de ce principe? On doit distinguer entre deux formes qui sont très proches. „*p*" et „*non-p*" sont deux propositions. Le principe peut porter sur les deux propositions „*p*" et „*non-p*", ou bien sur la proposition „*p ou non-p*". On peut dire que:

Il est vrai que Socrate est mortel ou bien il est vrai que Socrate n'est pas mortel,

Il est vrai qu'il pleut ou bien il est vrai qu'il ne pleut pas,

et en général:

(2) „*p*" *est vraie ou* „*non-p*" *est vraie.*

Sous cette forme le principe porte sur les deux propositions „*p*" et „*non-p*". Si on fait porter le principe sur la proposition „*p ou non-p*", on a les formes suivantes:

„*Socrate est mortel ou Socrate n'est pas mortel*" *est une proposition vraie,*

„*Il pleut ou il ne pleut pas*" *est une proposition vraie,*

et en général:

(3) „*p ou non-p*" *est une proposition vraie.*

Pour ne pas introduire l'idée de vrai, qui — remarquons-le — se présente ici sans faire intervenir son complément, l'idée de faux, on peut donner à ce principe d'autres formes:

(4) *J'affirme la proposition:* „*p ou non-p*"

(5) *La proposition „p ou non-p" est une thèse de la logique classique.*

L'assertion (4) est une assertion *dans* la logique classique, tandis que les affirmations (2), (3), (5) sont des affirmations *sur* la logique classique, des affirmations concernant les propositions de la logique: *„p"*, *„non-p"*, *„p ou non-p"*. Elles appartiennent à la méta-logique. (4) est la forme logique, (2), (3), (5) sont les formes méta-logiques du principe d'exhaustion (1).

L'emploi du principe d'exhaustion est assez courant sous la forme suivante: pour démontrer une proposition *„q"*, on peut démontrer qu'elle est impliquée tant par la proposition *„p"* que par la proposition *„non-p"*. Si des deux cas du dilemme *„p ou non-p"* on peut tirer *„q"*, *„q"* est vraie. On peut énoncer le *principe du dilèmme:* le raisonnement suivant est valable,

(6) *p entraîne q,*
non-p entraîne q,
———————
donc q,

Si dans ce raisonnement on prend pour *„q"*, *„p"* lui même, en remarquant que *„p entraîne p"* n'est qu'une des formes du principe d'identité, comme nous le montrerons plus tard, on déduit du principe du dilèmme ce qu'on appelait la *consequentia mirabilis:*

(7) *non-p entraîne p,*
———————
donc p.

III.

Ce n'est pas sous ces formes qu'on a l'habitude de présenter le principe du tiers exclu. Reprenons l'exemple initial,

Socrate est mortel ou Socrate n'est pas mortel.

Ceci est une alternative dans laquelle se trouve la proposition *„Socrate est mortel"*, qui peut être vraie ou fausse et le principe du tiers exclus affirme que,

„Socrate est mortel" est vraie ou fausse,
„Il pleut" est vraie ou fausse,

et en général:

(8) *Toute proposition est vraie ou fausse*,
dans le sens: il n'y a aucune proposition qui ne soit ni vraie ni fausse, ou,

(9) *A toute proposition on peut atribuer l'un des epithètes: vrai, faux.*

Cette nouvelle forme du principe du tiers exclu sera appelée *principe de bivalence*, le vrai et le faux étant considérés comme deux valeurs logiques. Ce principe de bivalence doit être complété par un énoncé assurant qu'aucune proposition n'est vraie et fausse à la fois, mais cet énoncé se rattache au principe de contradiction comme nous le montrerons plus loin.

Ce principe de bivalence a joué un très grand rôle dans l'évolution de la logique formelle. Frege a soutenu que chaque proposition n'est qu'un nom donné au vrai ou faux; c'est le vrai et faux qui seraient l'essence d'une proposition et non le fait qu'elle exprime. Schröder a défini la logique des propositions comme un calcul qui n'emploie que deux termes, le „vrai" et le „faux". C'est là l'origine des principes suivants, assez curieux qui ont été mis en évidence par les logisticiens:

(10) *p entraîne q ou q entraîne p*

(11) *p entraîne q ou p entraîne non-q*

(12) *p et q sont équivalentes ou p et non-q sont équivalentes.*

Ces principes peuvent être employés sous les formes suivantes:

(13) *(p entraîne q) entraîne r,*
(q entraîne p) entraîne r,
―――――――――――
donc r,

ou encore,

(14) *(p entraîne q) entraîne r,*
(p entraîne non-q) entraîne r,
―――――――――――
donc r,

ou enfin

(15) *(p et q sont équivalentes) entraîne r,*
(p et non-q sont équivalentes) entraîne r,
―――――――――――
donc r.

Ces modes de raisonnement sont peu employés dans les sciences déductives.

IV.

Si une proposition „*p*" est vraie, sa négation „*non-p*" est fausse, la négation de „*non-p*", qui est „*non-non-p*", est vraie. Réciproquement, si „*non-non-p*" est vraie, „*non-p*" est fausse, donc „*p*" est vraie. De la même manière on montre que „*p*" et „*non-non-p*" sont fausses en même temps. On peut énoncer le principe que nous appellerons *principe de la double négation.*

(16) *p et non-non-p sont équivalentes.*

Ce principe peut être décomposé en deux assertions complémentaires:

(17) *p entraîne non-non-p,*

(18) *non-non-p entraîne p.*

Le rôle de ce principe est très grand dans les sciences déductives. Il est le principe du raisonnement par *réduction à l'absurde:*

(19) $\dfrac{\textit{non-p est fausse,}}{\textit{donc p,}}$

Faisons quelques remarques sur les règles de la conversion des jugements hypothétiques. La loi de la conversion ou comme nous l'appellerons *principe de la contraposition* est,

(20) $\dfrac{\textit{p entraîne q,}}{\textit{non-q entraîne non-p.}}$

On peut lui donner la forme:

(21) $\dfrac{\textit{p entraîne non-q,}}{\textit{q entraîne non-p.}}$

Deux autres lois de contraposition sont valables:

(22) $\dfrac{\textit{non-p entraîne q,}}{\textit{non q entraîne p,}}$

(23) $\dfrac{\textit{non-p entraîne non-q,}}{\textit{q entraîne p.}}$

En vertu du principe d'identité, (21) entraîne (17) et (22) entraîne (18); (21) et (22) entraînent (20) et (23).

V.

L'étude très détaillée du principe du tiers exclu nous permet d'être assez bref dans l'analyse du principe de contradiction Dans les traîtés classiques on l'énonce,

A n'est pas B et non-B.

Par exemple:

Socrate n'est pas mortel et immortel.

On en tire: *un principe d'exclusion,*

(24) *„p et non-p" est une proposition fausse*

(25) *„p et non-p" n'est pas une thèse de la logique classique,*

(26) *„non- (p et non-p)" est une thèse de la logique classique,*

(27) *„p et non-p" ajoutée aux thèses de la logique classique entraîne toute proposition.*

un principe *d'unicité des valeurs logiques,*

(28) *aucune proposition n'est vraie et fausse à la fois,*

(29) *„p" est fausse ou „non-p" est fausse.*

La forme du principe de contradiction employée souvent dans les sciences déductives est la suivante,

(30)
p entraîne q,
p entraîne non-q,
―――――――――
donc non-p,

En combinant cette forme avec le principe de la double négation on obtient le principe du *raisonnement par réduction à l'absurde:*

non-p entraîne q,
non-p entraîne non-q,
―――――――――
donc p.

En utilisant d'autres idées, comme celle de *„contradiction"* ou *d'„équivalence"*, le principe de contradiction peut acquerir d'autres formes:

(31) *la proposition „p est équivalente à non-p" est fausse,*

(32) *la proposition „p est contradictoire à p" est fausse,*

Ces formes ont été étudiée par M. E. Mihailescu, qui a trouvé des résultats assez inattendus.

Enfin remarquons la forme suivante:

(33) *p entraîne non-p,*
donc non-p,

VI.

L'un des principes peu connus et très curieux est le principe de *l'implication du vrai par le faux*. Il consiste en ce qu'une conclusion vraie peut être tirée d'une prémisse même fausse. L'implication *„p entraîne q"* est donc vraie si *„q"* est vraie, *„p"* pouvant être vraie ou fausse. Voici d'autres formes du même principe:

(34) *(p et non-p) entraîne toute proposition q,*

(35) *p entraîne que non-p entraîne toute proposition q,*

formes qui mettent en évidence le fait qu'une premisse fausse entraîne toute proposition; d'autres formes mettent en évidence qu'une proposition vraie est impliquée par toute proposition:

(36) *p entraîne que q entraîne p,*

VII.

Avant de continuer cette étude faisons quelques remarques. Les formes des principes logiques que nous avons étudiées jusqu'ici ne font intervenir en aucune manière la structure interne des propositions. Nous n'avons été obligé ni de faire intervenir la théorie du concept, ni de décomposer les propositions en sujet et atribut. Cette partie introductive de la Logique est appelée maintenant calcul des propositions. Suivant les recherches de M. Lukasiewicz le calcul des propositions correspond à la logique de l'école des Stoiciens. C'est

pourquoi, avec M. **Lukasiewicz**, nous appellerons *non-chrysippiennes* (et non pas non-aristoteliciennes) les logiques dans lesquelles certains principes du calcul des propositions ne sont pas valables. Nous allons étudier quelques logiques non-chrysippiennes dans cet article. La logique telle qu'elle a été développée jusqu'à l'avenement de la logistique, complétée par le calcul des classes et, certaines fois, le calcul des relations, sera appelée logique classique.

Les logiques que nous nous propons d'étudier dans ce qui suit ont été développées, dans les études originales, d'une manière purement algorithmique. Nous en traduirons que l'essentiel, afin de pouvoir en tirer certaines remarques.

VIII.

Le principe du tiers exclu est dans la logique classique, l'origine d'un type de démonstration que nous ne pouvons passer sous silence. Considérons les règles d'inférences immédiates pour les propositions catégoriques. Le fait que les propositions en *A* et en *O* sont contradictoires nous permet de raisonner de la manière suivante,

(37) *s'il est faux que tout S soit p,*
alors il y a des S qui ne sont pas p.

De même le fait que les jugements en *E* et en *I* sont contradictoires, entraîne le raisonement,

(38) *s'il est faux que nul S ne soit P,*
alors il y a des S qui sont des P.

Ce qui caractérise les jugements en *E* et *I* c'est qu'ils affirment l'existence d'individus, *d'au moins un individu*, satisfaisant une certaine condition. Le type général de ces jugements, que nous appellerons *théorèmes d'existence* est;

il existe un x qui jouisse de la propriété P.

Il y a deux manières de démontrer un théorème d'existence.

(I) On peut donner un moyen pour *construire effectivement* un *x* qui jouisse de la propriété *P*. On peut par exemple, et c'est le cas le plus simple, *nommer* l'individu en question, ou l'un de ces individus. On peut donner un moyen de le *construire exactement*, par exemple s'il s'agit d'un point avec

la règle et le compas, par une construction mécanique, par l'intersection de deux courbes, etc..

Une fraction périodique donne une construction effective d'un nombre parce qu'on a une loi explicite, qui permet de construire tel chiffre décimal qu'on veut. Le nombre π est construit effectivement, quoiqu'une telle loi n'existe pas, parcequ'on a un moyen, quelque long et difficile soit-il, qui permet de construire tel chiffre décimal qu'on veut. Enfin nous admettons aussi les *constructions transfinies;* voici des exemples variés de constructions.

(II) Une deuxième méthode de démonstration des théorèmes d'existence est la méthode par la *réduction à l'absurde* Si „*p*" est le théorème d'existence en question, on démontre que „*non-p*" est absurde; il s'ensuit que „*non-non-p*" est une proposition vraie, donc en vertu du principe de la double négation, on conclut „*p*".

Voici quelques détails à ce sujet. S'il y a des *S* qui sont des *P*, ceci signifie que nous savons construire un *x* qui soit *S* et *P* en même temps, donc il est absurde que nul *S* ne soit *P;* nous obtenons les schémas suivants:

(39) *si quelques S sont P,*
alors il est faux que nul S ne soit P;

(40) *si quelques S ne sont pas P,*
alors il est faux que tout S soit P.

Partons de la conclusion pour voir si ces raisonnements sont réversibles. Supposons qu'il soit faux que nul *S* ne soit *P*. Nous pouvons raisonner comme il suit:

il est faux que nul S n'est P.

il est faux que pour chaque x il soit faux qu'il fût S et P en même temps,

il est faux qu'il soit faux qu'il y ait un x qui fût S et P en même temps,

on a obtenu de cette manière le schéma.

(41) *s'il est faux que nul S n'est P,*
alors il est faux qu'il soit faux qu'il y ait des S qui soient P.

En appliquant le principe de la double négation au schéma (41) on trouve le schéma (38). Le même raisonnement appliqué à non-P donne le schéma ,

(42) *s'il est faux que nul S n'est non-P, alors il est faux qu'il soit faux qu'il y ait des S qui ne soient pas P.*

Ce schéma n'est identique au schéma (37) que si on considère que les propositions,

nul S n'est non-P,

et

tout S est P.

signifient la même chose, ce qui n'est qu'une nouvelle forme du principe de la double négation, appliqué cette fois aux concepts.

Voici quelques détails sur les formes que prennent les principes de la logique, si on les applique aux concepts. Dans la logique classique les concepts se présentent par couples à chaque concept *C* correspondant un concept *non-C* (défini par négation); les principes de la logique affirment que:

à chaque sujet convient le prédicat C on non-C,

il n'y a aucun sujet auquel conviennent les prédicats C et non-C à la fois.

Le concept *non-C*, complémentaire de *C*, est défini d'une manière négative, les propositions de la forme,

(*) *le sujet S a l'atribut non-C*,

ayant par définition la signification,

(**) *le sujet S n'a pas l'atribut C.*

Affirmer que,

(43) *les deux concepts C et non-non-C sont identiques*,

c'est affirmer *le principe de la réciprocité des espèces complémentaires*, une forme très importante du principe de la double négation.

IX.

Peut-on considérer comme établie l'existence des objets qui ne peuvent pas être effectivement construits, celle qui est démontrée par réduction à l'absurde? Il serait trop long de faire un exposé historique de cette question. Au point de vue

de cette étude il suffit de mettre en évidence l'attitude extrème prise par M. Brouwer et l'ecole dite intuitioniste, qui rejette le principe de la double négation. M. Heyting a construit le premier un calcul logique intuitioniste. M. Kolmogoroff a donné une interprétation de cette logique et plus tard a construit une logique intuitioniste différente de celle de M. Heyting.

Voici une description de la logique de M. Heyting[1]), Le principe d'identité (voir plus loin la formule (49) et le § XII) et le principe de contradiction (24), (25), (26), (30), (33), le principe de l'implication du vrai par le faux (34), (35), (36), et la loi de contraposition (20), (21), sont valables, mais ni le principe de la double négation (16), (18), ni le principe d'exhaustion (1), (4), (6), (7), ni les formes inverses (22), (23) de la loi de contraposition ne sont valables dans cette logique. Les démonstrations des théorèmes d'existence par réduction à l'absurde, les lois de conversion des propositions (37), (38) ne sont pas valables dans la logique intuitioniste de M. Heyting.

La logique intuitioniste de M. Kolmogoroff n'admet aucun des principes qui ne sont pas admis par la logique de M. Heyting, mais les formes (34), (35) du principe de l'implication du vrai par le faux ne sont pas valables dans cette logique

M Johansson a construit une autre logique dans laquelle le principe (36) n'est plus considéré comme valable.

Remarquons que dans ces trois logiques l'idée de valeur logique n'intervient pas.

X.

Quelle est la signification de ces logiques intuitionistes? Voici l'interprétation de M. Kolmogoroff. Les énoncés

1) Pour l'intuitionisme, la logique de *MM. Heyting, Kolmogoroff, Johansson* voir:

A. Heyting: Die formalen Regeln der intuitionistichen Logik. (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.) Berlin 1930. p. 42.

A. Kolmogoroff: Zur Deutung der intuitionistischen Logik. (Mathematische Zeitschrift XXXV. 1932. p. 58),

A. Kolmogoroff: Om principie tertium non datur. Matematiceski Sbornik. XXXVII. p. 651.

Johansson: Der Minimalkalkul, ein reduzierter intuitionistischer Formalismus. Compositio matematica. IV. 1936. p.

mathématiques représentent, au point de vue intuitioniste de M. Brouwer, des problèmes. L'assertion de ces énoncés signifie qu'on sait resoudre tel problème, l'implication *„p entraîne q"* signifie qu'on sait réduire le problème *„q"* au problème *„p"*, en d'autres mots que, si on sait résoudre le problème *„p"*, on sait aussi résoudre le problème *„q"*; la négation *„non-p"* de *„p"* signifie qu'on sait réduire *„p"* à une contradiction ou à une absurdité. En interprétant les énoncés comme des problèmes, on se rend facilement compte du rôle de certaines formes du principe du tiers exclu. Le principe d'exhaustion signifierait:

> *ou bien on sait résoudre le problème „p", ou on sait le réduire à une contradiction,*

ce qui ne saurait être valable pour tout problème; on voit que ni ce principe (1), ni le principe du dillème (6), (7) ne sauraient être valables.

Le principe (17) signifierait,

> *si on sait résoudre le problème „p", alors il est exempt de contradiction,*

et ce principe doit être valable.

Le principe de la double négation (18) signifierait

> *si on sait réduire à l'absurde l'absurdité d'un problème, on sait résoudre ce problème,*

ce qui ne correspond qu'à un état idéal de la science. En effet l'absurdité de l'absurdité d'une proposition ne signifierait que sa possibilité, si on introduisait l'idée de possible, mais la philosophie de M. Brouwer ne considère comme des énoncés mathématiques que ceux apodictiques.

L'étude du principe de l'implication du vrai par le faux, de la logique de M. Johansson, de la *„strict implication"* de Lewis, et des principes (10) — (15) nous entraîneraient trop loin.

XI.

La logique de M. Heyting est un exemple de logique dans laquelle quelques uns des principes classiques ne sont pas valables. Avant l'apparition des travaux de M. Heyting, M.

Lukasiewicz[1]) avait donné un autre exemple de logique, inspiré par des préocupations purement philosophiques. Aristote et toute l'Ecole avaient insisté sur une théorie que le développement des sciences positives avait fait presque oublier: c'est la théorie de la modalité des jugements.

En dernière analyse le principe de bivalence pose une alternative: est-ce par oui ou par non qu'on répond à telle question? L'expérience ou la déduction conduisent à une réponse et l'esprit humain espère que tout problème puisse être résolu. Le principe de bivalence n'avait été considéré comme valable que par Chrysippe et les Stoiciens: Aristote l'avait rejeté dans le cas des futurs contingents, et il avait construit une théorie très développée des syllogismes modaux. L'Ecole avait développée une théorie des propositions modales et c'est cette étude de la modalité des jugements que M. Lukasiewicz se propose de construire d'une manière algorithmique.

Les idées essentielles de la théorie de la modalité sont celles de possible et de nécessaire. Le mot possible a une foule de significations différentes. Voici une de ces significations. liée au principe de la double négation: „*la possibilité de p*" signifie „*l'absurdité de l'absurdité de p*". Voici une autre signification: „*la possibilité de p*" signifie „*la fausseté de la nécessité de non-p*".

Partons donc de l'idée que toute proposition peut avoir trois valeurs logiques: „*le vrai*", „*le faux*". et „*le problématique*" avec (possible. mais non vrai) *un principe d'unicité* des valeurs logiques. qui assurerait que chaque proposition ne peut avoir qu'une seule valeur logique et *un principe du quart exclu* sous la forme *du principe de la trivalence.* M. Lukasiewicz s'est posé deux problèmes fondamentaux:

Quelles sont les relations entre ces trois valeurs. si on veut arriver à la théorie classique des modalités?

Comment peut-on développer cette théorie d'une manière purement déductive?

---

1) Pour les logiques de *Lukasiewicz* voir:

J. Lukasiewicz et A Tarski: Untersuchungen über den Aussagenkalkül. Sprawozdania z posiedzen Towarzistwa Naukowega Warszawskiego-Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Warsovie. XXIII, 1930. p. 30.

J. Lukasiewicz: Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls. ibid. p. 51.

M. Wajsberg: Aksjomatyzacja trójwartósciowego rachunku zdán. ibid. XXIV. 1931.

M. Lukasiewicz a résolu ces problèmes et a étudié un calcul logique, que nous appellerons la logique de M. Lukasiewicz, calcul qui a les caractéristiques suivantes.

Le principe d'identité, le principe de la double négation (16) — (18), les lois de contraposition (20) — (23), le principe de l'implication du vrai par le faux (36) sont valables. Ne sont pas valables: le principe d'exhaustion (1) — (4) le principe du dilèmme (6) — (7) le principe d'exclusion (24) — (26), ni le raisonnement par réduction à l'absurde, ni (30).

Remarquons toutefois que, si les principes de contradiction et du tiers exclu ne sont pas valables sous leurs formes ordinaires, ils le sont sous des formes modales:

> *la proposition „p est possible et p est impossible" est toujours fausse.*
>
> *la proposition „p est nécessaire et non-p est nécessaire" est toujours fausse.*
>
> *la proposition „p est vraie et non-p est vraie" n'est jamais vraie.*
>
> *la proposition „p est possible ou p est impossible" est toujours vraie,*
>
> *la proposition „p est vraie ou p n'est pas vraie" n'est jamais fausse.*

On peut essayer d'expliquer cette logique en disant que l'idée de problématique dans la logique de M. Lukasiewicz contient en elle la possibilité du vrai et du faux. Comme telle na négation d'une proposition problématique contiendra elle aussi la possibilité du vrai et du faux et sera aussi problématique, la négation d'une proposition vraie étant fausse et celle d'une proposition fausse étant vraie. Le principe de contradiction ne saurait être valable, le possible contenant des idées contradictoires. On voit que la double négation vaut une affirmation en examinant les trois cas: des propositions vraies, fausses et problématiques.

M. Lukasiewicz a aussi construit des logiques à un nombre quelconque fini ou infini de valeurs logiques.

XII.

Passons à l'étude du principe d'identité. On l'énonce quelquefois.

(44) $$a=a,$$

ou *toute chose est identique à elle même*. Dans cet énoncé l'identité, exprimée par le symbole „=" est une relation. Le principe d'identité constitue une des caractéristiques de la relation d'identité.

La logique d'Aristote, des Stoiciens et de l'Ecole a négligé l'étude des relations. Quoique toute la géométrie et l'arithmétique soient des applications de la théorie des relations, c'est à peine depuis la logistique qu'on a une théorie des relations. On est à présent convaincu que des raisonnements tels que:

2 est plus petit que 3,
3 est plus petit que 5
donc 2 est plus petit que 5

ou

(*) $$\frac{a=b,\quad b=c,}{a=c,}$$

quoique, à première vue de forme syllogistique, ne le sont pas. Le dernier exprime une propriété essentielle de l'identité: la transitivité. Une deuxième propriété de l'identité, sa symétrie, est,

(**) *si* $a=b$ *alors* $b=a$.

Ces deux propriétés, jointes à la réflexivité.

(***) $$a=a,$$

sont les propriétés caractéristiques d'une classe très étendue de relations, qu'on appelle les *relations d'équivalence* ou de classification. Donnons un exemple tiré de la géométrie. La relation de similitude des figures jouit des trois propriétés de réflexivité (car toute figure est semblable à elle même), de symétrie (car si la figure a est semblable à la figure b, alors b, est semblable à a) et de transitivité (car deux figures semblables à une troisième sont semblables entre elles). Cet exemple nous montre le rôle des relations d'equivalence. On peut essayer de trouver une propriété commune des figures semblables entre elles. Cette propriété est la forme. Deux figures semblables ont la même forme. Le concept de forme d'une figure est obtenu par abstraction. Le principe d'identité pour le concept „forme" n'est que la propriété de réflexivité pour la relation de simili-

tude. On conclut que le principe d'identité n'est qu'une des propriétés de la relation d'égalité ou d'identité.

La négation de l'identité est la diversité; *a est différent de b* signifie „*non: a=b*". Le principe du tiers exclu et le principe de contradiction ont dans la logique classique des formes intéressantes, liées aux relations d'identité et de diversité:

> *a=b ou a est différent de b, pour tout a et b;*
>
> *pour aucun a et b on n'a à la fois a=b et a est différent de b.*

Dans la logique de M. Brouwer le fait que *a est différent de b* est fausse n'entraîne pas *a=b*. Par exemple deux nombres irrationnels ne sont pas nécessairement égaux ou différents.

Considérée comme relation, l'identité se prête à des raisonnements qu'on justifie assez difficilement dans la logique classique. Par exemple,

> *Aristophane n'est pas philosophe,*
> *Socrate est philosophe,*
> ---
> *donc Socrate n'est pas Aristophane.*

Considérée comme relation l'identité jouit de la propriété:

> *si a=b, alors toute propriété de a est une propriété de b,*

de sorte que si Socrate était identique à Aristophane, la qualité de philosophe qui appartient à Socrate devait appartenir à Aristophane, ce qui n'est pas le cas, donc Socrate n'est pas identique à Aristophane. Par contre considéré comme syllogisme en Camestres, dans la conclusion du raisonnement Aristophane serait attribut. Cette absurdité ne peut être éliminée tant que dans les propositions,

> *Arouet est Voltaire,*
> *Socrate n'est pas Aristophane,*

on considère que la copule „est" a la même signification que dans les jugements d'inhérence ordinaires. L'une des solutions est de considérer ces jugements comme des jugeements de relation. Ce n'est pas la seule. Quand je pense „Voltaire" je pense à un individu; je peux aussi bien penser à un ensemble qui n'a qu'un seul élément, qui est Voltaire. La logique classique confond l'individu *a* et l'ensemble *(a)*, qui n'a qu'un seul élément, qui est *a*. Quand je pense,

Arouet est Voltaire,

je pense que,

Arouet est le seul élément de l'ensemble qui n'a qu'un seul élément, qui est Voltaire,

Le principe d'identité peut donc être énoncé

(45) *l'élément „a" appartient à l'ensemble „(a)" — ensemble qui n'a que le seul élément a.*

Le raisonnement que nous avons considéré est bien un syllogisme:

tout P est M,
nul S n'est M,
nul S n'est P,

où: „S" est le concept qui a pour extension l' "ensemble qui n'a que le seul élément Socrate";

„P" est le concept qui a pour extension l' "ensemble qui n'a que le seul élément Aristophane";

„M" est le concept „philosophe".

C'est là une forme du principe d'identité appliqué aux jugements singuliers. Pour les jugements universaux on a la forme.

tous les philosophes sont philosophes,

ce qui en extension signifie:

(46) *la classe a est comprise dans la classe a*

et n'est autre chose que la propriété de réflexivité de la relation „inclusion". Toujours au point de vue de l'extension, les propositions particulières,

quelques a sont b,

constituent une relation entre deux classes *a* et *b;* le principe d'identité,

(47) *quelques a sont a,*

n'exprime que la propriété de réflexivité de cette relation de compatibilité.

Au point de vue de la compréhension, on peut distinguer deux significations de ces propositions. D'une part le principe,

(48) *tout individu qui fait partie de l'extension d'un concept jouit de tous les attributs qui font partie de la compréhension du concept,*

ce qui n'est qu'une définition du concept, et la forme;

si un x a la propriété P, alors x a la propriété P,

ce qui est valable sous la forme très générale,

si p alors p,

ou

(49) *p entraîne p,*

théorème du calcul des propositions.

XIII.

L'analyse du principe d'identité nous a montré que ce principe est assez différent des autres principes logiques. Les trois formes (44), (46), (47) sont des propriétés de définition des relations „identité", „inclusion", „compatibilité", la forme (45) est une partie de la définition de la classe *(a)*, et (48) une partie de la définition du concept au sens aristotélicien.

La forme (49) est-elle aussi une définition? C'est une opinion qui paraît être soutenue par M. Russel dans ses *Principles of Mathematics*, où il définit: „to say" „*p is a proposition*" is equivalent to saying „*p implies p*" et il emploie cette expression „*p entraîne p*" dans tous les axiomes qu'il donne pour le calcul des proposition pour préciser que „*p*" est une proposition. Par exemple au lieu de dire que „*p entraîne q*" est une proposition, il énonce cet axiome sous la forme „*if p implies q, then p implies q*". Au lieu de dire que l'antécédent et le conséquent d'une implication sont des proposition il énonce les axiomes „*if p implies q, then p implies p*" et „*if p implies q, then q implies q*".

Le principe (49) entraîne le schéma,

(50) $\dfrac{p,}{\text{donc } p.}$

Pour ne pas revenir sur certaines idées, remarrquons que la régle du syllogisme hypothétique conduit au schéme.

(51) $\dfrac{\begin{array}{l} p \text{ entraîne } q, \\ q \text{ entraîne } r, \end{array}}{p \text{ entraîne } r,}$

qui n'est que la conséquence de l'une des deux règles,

(52) *si p entraîne q, alors, si, q entraîne r, p entraîne r;*

(53) *si q entraîne r, alors, si p entraîne q, p entraîne r.*

Quelle est la différence entre les schémas (50), (51) d'une part et les règles (49), (52), (53) d'autre part? Les formules (49), (52), (53) signifient que quelles que soient les propositions *p, q, r,* qu'elles soient vraies ou fausses, les propositions „*p entraîne p*", etc. sont vraies. Le schéma (50) signifie que si je pose la proposition *p* comme vraie, j'en tire la conclusion *p*. De même le schéma (51) signifie que si les deux propositions „*p entraîne q*" et „*q entraîne r*" sont affirmées, j'en conclus „*p entraîne r*".

La même différence est entre la formule,

(54) *p entraîne que si p entraîne q, alors q,*

et le schéma,

(55) *p,*
p entraîne q,
―――――――
q.

La différence entre les schémas (50), (51), (55) et les formules correspondantes a une conséquence épistémologique. Il y a des logiques dans lesquelles les les formules (49), (52), (53), (54) ne sont pas valables. Il y a même des logiques dans lesquelles aucune formule n'est valable. Mais dans ces logiques les formes (50), (51), (55) sont toujours valables. Aucune logique n'a été construite dans laquelle ces schémas ne soient pas utilisés.

Ceci est dù, croyons-nous, justement au fait que ces principes jouen tdans le raisonement un rôle essentiel, que nous nous proposons de mettre en évidence dans une autre étude.

XIV.

Voici l'état actuel de la logique déductive. Il existe, en dehors de la logique classique, des systèmes logiques correctement développés, qui n'admettent pas certains principes de la logique classique. Des propositions qui sont toujours vraies dans la logique classique, ne le sont plus dans ces logiques non-chrysippiennes.

Les principes de la logique ne seraient donc pas nécessaires, mais seulement contingents. Il y a quelques objections à combattre avant de poursuivre cette étude. Nous avons remarqué que les logiques non-chrysippiennes sont correctement développées, qu'elles sont non-contradictoires, qu'elles n'admettent pas certains principes. En faisant ces remarques,, et surtout en les justifiant, n'employons-nous pas la logique classique? En d'autres termes, si la logique peut être non-chrysipienne, la méta-logique n'est elle pas forcément chrysippienne? Et, même si on dévelopait un logique avec une méta-logique non-chrysipienne, sa méta-méta-logique ne serait-elle pas chrysippienne? De sorte que si les principes de la logistique, étant réduits à des simples formules, peuvent être contredits dans une certaine algorithmie, les lois de la pensée humaine ne se réflètent que dans la logique classique? Il y a dans cette objection une remarque de nature formelle et une autre de nature psychologique. L'objection formelle a été développée avec beaucoup de clarté par M. Petrovici dans ses *Leçons de Logique*, avant même la création des logiques non-chrysippiennes.

Pour étudier ce problème il faut préciser le sens des assertions telles que:

I) la logique *L* est correctement développée;
II) la logique *L* admet le principe de la double négation;
III) la logique *L* n'admet pas le principe de la double négation;
IV) la logique *L* n'est pas contradictoire;
V) la logique classique admet le principe de la bivalence;
VI) la logique de M. Lukasiewicz n'admet pas le principe de la bivalence.

Voici le schéma de la réponse qu'on peut faire. Commençons par la première assertion. Sa signification ne saurait être, en considérant la logique comme science déductive, que la suivante. Je vois ce Mémoire, dans lequel, en partant de certains axiomes, que je peux lire, l'auteur applique certaines règles pour déduire certaines propositions. Je constate que toutes les propositions sont construites en respectant ces règles et j'affirme que le mémoire est correct. Si parmi les propositions je trouve celle que j'ai appelée principe de la double négation, c'est là la signification de la proposition (II). Dans ce cas on voit qu'il s'agit non de démonstrations, mais de constatations.

La même chose arrive dans le cas (III): je connais un exemple dans lequel les axiomes et les règles de la logique L sont valables, ce que je peux constater, mais pour lequel la proposition appelée principe de la double négation n'est pas valable, ce que je peux de nouveau constater. Ces constatations, je les fais en lisant certains tableaux, analogues à la table de multiplication; ce sont des lectures analogues à celle qui donne $2\times3=6$. Dans le cas de l'assertion (IV) il ne s'agit que de l'existence d'une telle table, existence qu'on ne démontre pas, mais qu'on justifie en construisant une telle table.

XV.

La question est trop importante pour ne pas aproffondir les remarques précédentes. Commençons par faire quelques observations sur ce qu'on appelle la méta-logique [1]).

Le terme de méta-logique, comme celui de méta-mathématique et en général celui de méta-discipline, introduits récemment, désignent certaines disciplines créées afin d'élucider certains problèmes intimement liés aux recherches formant l'objet de la présente étude.

Considérons une discipline quelconque, par exemple le calcul des propositions, forme moderne de l'ancienne théorie du syllogisme hypothétique. La première question que doit élucider le méta-calcul des propositions est la suivante: quels sont les objets recontrés dans le calcul des propositions? Ce sont d'abord les propositions indéterminées, qu'on appelle les *variables propositionnelles*, ce sont certaines conjonctions telles que „ou", „et", „non", „entraîne", qu'on appelle des *foncteurs*, et enfin des combinaisons de foncteurs et de variables propositionnelles, qu'on appelle des *formes*. Une forme est une combinaison qui a un sens. Certains ensemble de foncteurs et de variables propositionnelles sont des formes par exemple:

---

1) Pour la méta-logique voir:

A. Tarski: Über einige fundamentalen Begriffe der Matemathematik. Sprawozdania z posiedzen Tcwarszistwa Naukowego Warswawskiègo. Comptes rendus de la Société des Sciences et des lettres de Warsovie IXXXII, 1930. p. 22.

A. Tarski: Fundamentale Begriffe der Methodologie der deductiven Wissenschaften. Monatshefte für Mathematik und Physik, XXXVII. p. 361.

A. Tarski: Sur la methode déductive. Travaux du IX Congrès international de Philosophie. Paris 1937. VI. p. 95.

A. Tarski: Der Wahrheitsbegriff in formalisierte Sprachen. Studia Philosophica. I.

p ou q,
p entraîne non-q,

d'autres, comme,

p implique implique,
q implique p p,

ne le sont pas. La première question que doit résoudre la méta-discipline est la définition de l'idée de forme, dans la discipline considérée.

Parmi les formes, il y a quelques unes que la discipline considère comme vraies, comme des *thèses* ou des assertions. La logique classique considère comme thèses les propositions,

p ou non-p,
pour tout p-p ou non-p.

Remarquons que ces deux formes appartiennent à deux disciplines différentes, la première étant construite avec des variables propositionnelles et des foncteurs, la seconde introduisant l'expression „*pour tout p*" qu'on appelle un *quanteur*, parce qu'il donne la quantité de la proposition. Cette deuxième forme appartient à ce qu'on appelle le calcul des propositions généralisé.

Il y a certaines règles qui permettent, en partant de certaines thèses, de construire d'autres thèses, qu'on appelle leurs conséquences. Ces règles seront appelées les règles de déduction.

Il reste à caractériser les thèses parmi les formes. On peut le faire de deux manières différentes. On peut choisir certaines formes, qu'on appelle les axiomes de la théorie et considérer comme thèses leurs conséquences. C'est la méthode axiomatique.

On peut procéder d'une manière différente, que nous expliquerons sur un exemple. Supposons qu'il s'agisse du calcul classique des propositions. Considérons les deux valeurs logiques: „le vrai" et „le faux". Pour savoir si une forme est une thèse, remplaçons partout dans la forme donnée, toutes les variables propositionnelles par l'un des symboles „vrai", „faux" (toujours le même pour une variable propositionnelle donnée) en remplaçant toujours,

(+) *vrai entraîne vrai par vrai,*
vrai entraîne faux par faux,
faux entraîne vrai par vrai,
faux entraîne faux par vrai.

et en donnant des règles analogues bour les autres foncteurs.

Le symbole-„vrai" ou „faux" que nous obtiendrons à la fin de cette opération sera appelé *valeur logique de la forme pour la substitution faite.* Une forme sera une thèse si pour toutes les substitutions sa valeur logique sera le „vrai". Cette méthode sera appelée *méthode des matrices*, (+) sera appelée la matrice du foncteur „entraîne".

Ces préliminaires un peu longs étaient nécessaires néanmoins pour éviter certains malentendus.

Que signifie, avec ces définitions, la proposition (I)? Si la théorie est développée axiomatiquement, ou par la méthode des matrices elle signifie que l'on n'affirme que les thèses. On ne doit oublier que cette affirmation ne saurait être faite que pour chaque thèse et non pas pour un ensemble non complètement construit de thèses. Dans les deux cas a-t-on fait des raisonements? Nullement. On n'a fait qu'un certain nombre fini de constatations. Ni le principe du tiers exclu, ni le principe de contradiction n'ont été employés. Le principe d'identité n'a été employé que sous une forme non formelle,, comme exprimant l'identité materielle de deux choses, par exemple de deux lettres *p*. La proposition (II) signifie que par un nombre fini de constatations, en voyant que le développement est correct, on arrive à la forme que nous avons appelée „principe de la double négation".

Si la proposition (III) signifiait que, quel que soit le moyen employé on ne saurait arriver par un raisonnement corrrect à telle forme. cette assertion ne saurait être établie, en général, par des constatations. Mais le sens de l'assertion (III) est un autre; c'est:

> *les axiomes de la logique L et la forme appelée „principe de la double négation" sont indépendants,*

ce qui signifie que l'on connaît une matrice qui satisfasse la logique L et non pas le principe de la double négation. Ceci ne doit être énoncé que comme le résultat d'une constatation.

La même assertion peut avoir un sens différent. En affirmant.

> *Pour tout p-p ou non-p,*

ceci est une proposition qui peut être niée dans le même calcul, qui n'est plus le calcul des propositions mais le calcul des propositions étendu par l'introduction des quanteurs. La négation,

il existe un p tel que-non- (p ou non-p)

peut être constatée, par exemple dans la logique de M. Lukasiewicz.

Passons à l'étude de l'assertion (IV). Le terme non-contradictoire a été défini de bien de manières. Si on donnait à ce terme la signification „qui n'a pas pour conséquence une proposition de la forme „p et non-p", la proposition (IV) ne saurait être le résultat d'une constatation. On lui donne la signification „telle que l'ensemble des conséquences des axiomes ne soit pas l'ensemble de toutes les formes". Le fait qu'il existe une forme qui n'est pas une thèse se démontre toujours par la méthode des matrices, donc par des constatations.

La signification de la proposition (V) est simple, mais sa démonstration ne peut pas être faite par des constatations. Considérons l'ensemble de toutes les formes qui prennent la valeur „vrai" pour toutes le substitutions. Si toutes ces formes sont déductibles des axiomes, et si chaque forme déductible des axiomes prend la valeur „vrai" pour toutes les substitutions (cette dernière assertion est le résultat de simples constatations, mais si on veut affirmer que toutes les formes sont déductibles des axiomes, on doit employer aussi des raisonements de la forme (50), (51), (55), alors nous dirons que la logique est bivalente.

La proposition (VI) n'est pas le résultat d'une constatation.

XVI.

La discussion qui précède nous permet de poser sous une forme plus précise le problème fondamental soulevé par les logiques non-chrysippiennes: quelle est la nature des principes logiques, vu qu'il existe des logiques non-contradictoires, également valables, qui n'admettent pas quelques uns des principes de la logique classique?

Il nous semble que la situation historique de la logique est en tous points semblable à celle dans laquelle se trouvait la géométrie à la suite de la création des géométries non-euclidiennes. L'attitude de H. Poincaré a-t-elle un correspondant soutenable, lorsqu'il s'agit des axiomes de la logique?

Résumons en quelques mots la position épistémologique de H. Poincaré. Les axiomes de la géométrie sont des pures

conventions et non pas des formes a priori ou des résultats de l'expérience individuelle ou ancestrale. Ces conventions ne sont toutefois pas arbitraires; elles nous ont été suggérées par l'expérience, par les propriétés des corps solides et elles son dominées par une idée a priori: l'idée de groupe. Le choix de la géométrie, quand on l'applique à la physique, est dominé par un principe d'économie.

Voici le schéma d'une théorie analogue pour l'étude des principes de la logique. Ces principes ne sauraient être a priori parce qu'il existe des logiques qui ne les respectent pas. Ils ne sauraient être a posteriori, car l'expérience est organisée par ces principes, qu'elle ne peut ni vérifier, ni infirmer. Celui qui raisonne a le droit de choisir sa logique, mais il doit en choisir une. Ces principes ne sauraient non plus être déduits de l'expérience interne, qui se rapporte à la croyance, non à la vérité. Ils ne peuvent être que des conventions.

Ces principes ont été suggerés par l'expérience: d'une part par l'expérience interne, par le fait que d'habitude l'ésprit se trouve dans certaines situations (de croyance ou de non crédibilité, et non pas dans les deux à la fois, de permanence de la croyance, etc.), par l'experience externe des corps peu variables, impénétrables, à propriétés peu variables et inconciliables, expérience qui caractérise les constatations.

Ces principes sont dominés par une idée a priori, l'idée de chaîne. Cette idée de chaîne, introduite pour la première fois par l'étude du calcul des probabilités, qui domine la philosophie de la nature tant dans sa forme déterministe, que dans sa forme statistique, se présente dans la logique dès qu'on étudie les principes du syllogisme hypothétique (50), (51), (54).

Voilà un programme d'études, plutôt qu'une théorie achevée. Cette théorie conventionaliste n'est d'ailleurs à nos yeux que provisoire, une épistémologie moderne ne pouvant être que relationnelle.

Orientamenti della filosofia contemporanea in Italia

di FRANCESCO ORESTANO

Benchè il mio compito sia ristretto all'Italia, sono persuaso che lo schema da me qui presentato si applichi anche, con qualche variazione nei particolari, all'odierno movimento filosofico mondiale,

Invero in Italia l'intero dramma del pensiero moderno è stato ed è vissuto in profondità — naturalmente con motivi e sviluppi specificamente italiani. —. Perciò la generatrice dei diversi orientamenti della filosofia contemporanea in Italia è comune agli orientamenti manifestatisi negli altri centri di cultura europea o europeizzante. E quando si risale alla generatrice del pensare filosofico di una intera epoca, tutte le alternative possibili, coi rispettivi limiti di variazione, vi sono già segnate e comprese; sicchè esse in un quadro teorico generale, che prescinda dal loro peculiare luogo e modo di presentazione, si inseriscono ciascuna al suo posto come le stecche di un ventaglio [1]).

La prima radice, o problema dei problemi, della filosofia contemporanea è il *problema della realtà:* se esista e come sia conoscibile una realtà indipendente dal soggetto.

Questo problema è maturato lentamente nel travaglio speculativo di circa tre secoli; da quando Cartesio pose, senza sospettarlo, i cardini di un soggettivismo assoluto: con lo scarnificare il concetto di realtà fisica sino a ridurlo a semplice *res*

1) Chi voglia maggiori cenni e un quadro completo della filosofia contemporanea in Italia, esaminata nel suo svolgimento storico, può consultare il volume di Riccardo Miceli, *Filosofia,* in *Enciclopedia scientifica monografica italiana del XX secolo,* Milano, Bompiani 1937. Anche, per la bibliografia degli autori da me considerati debbo rinviare alla diligente *Bibliografia generale* contenuta nel volume del Miceli.

extensa; col dichiarare *innati* i principi ontologici, compresi quelli della matematica e della cinematica e quindi anche della scienza del mondo fisico cartesianamente concepito; col proclamare infine l'autosufficienza della *ragione* e l'indipendenza del sapere dall'esperienza. Alla fin delle fini, dopo i più fantasiosi tentativi di conciliazione, la filosofia doveva accorgersi, che quella realtà obbiettiva, che l'uomo-specie aveva fermissimamente creduta per millenni, era divenuta una ipotesi superflua, inutile, anzi un'imbarazzante duplicato del pensiero.

A questa conclusione si doveva infatti giungere necessariamente, in primo luogo per la progressiva esaltazione dell'autonomia e sufficienza della ragione, celebrata da tutto il Razionalismo; e in secondo luogo quando Leibniz scoprì la *soggettività dello spazio* e degradò l'*estensione* a semplice *fenomeno* — in totale opposizione al Newton, che faceva invece dello spazio fisico nientemeno che *il sensorio di Dio* e la condizione *reale* dell'onnipresenza divina. — Sfumata la realtà del mondo come *res extensa*, non rimaneva di reale più che la *res cogitans*, il pensiero. Ma lo scetticismo di Hume ne doveva scaturire con maggior fondamento.

Kant volle, come è noto, ovviare allo scandalo della filosofia moderna resasi incapace di dimostrare la realtà del mondo; ma aggravò la situazione, negando qualsiasi valore oggettivo alle forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto, delle quali faceva per primo, dopo i tentavi parziali di Bacone, Locke, Hume, Leibniz, una ricognizione tendenzialmente completa. Bastava che alcunchè fosse uno schema *universale* e *necessario* dell'esperienza, per essere dichiarato soggettivo, soltanto soggettivo e privato di qualsiasi valore di conoscenza d'una realtà in sè, cioè della vera realtà. A sua volta la realtà oggettiva, ricavata per *differenza*, cioè quale residuo che si ottiene quando dall'esperienza si sottrae tutto quanto in essa è o è ritenuto soggettivo, si contraeva in un concetto marginale, ipotetico, inafferrabile, eternamente e assolutamente inconoscibile. In definitiva la realtà del mondo era ancorata a un atto di fede.

Il Romanticismo seppe farne a meno. E a ciò gli bastò di postulare, che *non c'è oggetto senza soggetto* — non dubitando di trasferire nel campo ontologico una semplice *definizione verbale di due termini correlativi*, colla solita ingenua ipostasi dei concetti umani nella realtà. — Dalla correlatività di quei due termini, espressa come un dogma suprema nella proposizione

apodittica: *Kein Objekt ohne Subjekt* persino dal più accanito antagonista di Hegel, lo Schopenhauer, si volle desumere non soltanto che l'oggetto in quanto tale si pone, per definizione, in un soggetto, ma anche che esiste solo in virtù del soggetto. Il soggetto divenne il fondamento e la misura di tutte le cose, la realtà delle realtà, soggettività assoluta e realtà assoluta; il mondo fu abbassato a una funzione dipendente del soggetto assoluto; quindi immanentismo totale, senza residui, della realtà entro il soggetto che la vive, per il fatto che la vive, nel momento che la vive, puntualmente. Stabilita l'equazione: *mondo=io*, rimaneva bensi imprecisato, e tale è rimasto per tutto l'idealismo, il confine tra l'io assoluto e l'io empirico. Nè la filosofia romantica arretrò mai di fronte alle soluzioni estreme, dal solipsismo al panteismo.

*

Divenuto critico il *problema della realtà*, eppperò suscettibile di numerose soluzioni, esso occupa ormai il primo posto tra i problemi filosofici, e le filosofie possono distinguersi e classificarsi dal modo di risolverlo.

Mentre per millenni il compito precipuo della filosofia era stato il *problema della verità*, cioè come adeguare l'intelletto ad una realtà data *(adaequatio rei et intellectus)*; oggi la questione pregiudiziale è. se oltre l'*intellectus*, oltre il cogito, esista o no una *res*, una realtà indipendente dall'essere percepita o pensata.

Di fronte a tale problema le numerose soluzioni possibili, alle quali corrispondono altrettante filosofie, si possono ridurre a tre tipi principali: l'*idealismo*, il *fenomenismo* e il *realismo*.

L'*idealismo* postula la totale soggettività o immanenza della realtà in un soggetto, sia esso assoluto o empirico.

Il *fenomenismo* attribuisce alle presentazioni fenomeniche della esperienza un valore di realtà inscindibilmente soggettiva e oggettiva, bastevole a se stessa.

Il *realismo* restaura il concetto di una realtà indipendente dal soggetto e studia nuove vie per raggiungere la trascendenza dell'oggetto.

Cosicchè mentre a prima vista il panorama dei movimenti filosofici contemporanei offre l'aspetto di una selva selvaggia, dove crescano in un confuso disordine e in concorrenza vitale tra loro alberi, arbusti e piante tenere d'ogni sorta; l'esperto

può riconoscere tra tanta diversità e confusione, come fa il botanico in una foresta, generi, famiglie, specie, razze, varietà e sottovarietà e fin variazioni individuali, che sono poi quelle che più impressionano il profano.

E valga il vero: tutte le filosofie del nostro tempo, si chiamino idealismo assoluto, idealismo ontologico, idealismo obbiettivo, idealismo realistico, intuizionismo, pragmatismo, solipsismo, fenomenismo assoluto, relativismo assoluto, contingentismo, empiriocriticismo, neoscolasticismo, realismo critico, realismo assoluto, superrealismo ecc.; possono essere ricondotti all'uno o all'altro dei tre indirizzi fondamentali suaccennati. Per esempio i vari idealismi, l'intuizionismo, il pragmatismo e il solipsismo sono sottospecie dell'idealismo; mentre il relativismo assoluto, il contingentismo e l'empiriocriticismo sono sottospecie del fenomenismo. Gli altri indirizzi sono realistici.

*

In Italia tutti e tre questi indirizzi fondamentali sono rappresentati, con numerose varietà e sottovarietà e anche con caratteri originali, che danno all'intero quadro singolare rilievo e vivezza. D'altronde non c'è da meravigliarsene, perchè la molteplicità delle alternative non è, come il volgo ritiene, segno d'incapacità della filosofia a risolvere i suoi eterni problemi, ma indice di ricchezza e potenza dello spirito umano.

Nel presentare il quadro che segue mi atterrò naturalmente a quelle che sono o a me sembrano le caratteristiche principali delle varie filosofie, senza pretendere nè di separare troppo rigidamente gl'indirizzi affini, nè di esaurire con una semplice catalogazione l'analisi del pensiero peculiare di ciascun filosofo.

Inoltre è da avvertire, che c'è oggi in Italia sì nei giovani e sì anche negli anziani un grande fervore di rinnovamento e di sviluppo del pensiero filosofico, e questo conduce molti a un necessario riesame delle posizioni di partenza.

Di questo riesame generale si sono fatti anzi organo i *Congressi Nazionali di Filosofia*, indetti annualmente con questo esplicito programma dalla Società Filosofica Italiana, da quando ho l'onore di presiederla (l'VIII Congresso in Roma 1933, il IX in Padova 1934, il X in Salsomaggiore, Parma e Piacenza 1935, l'XI in Genova 1936, il XII in Napoli 1937, il XIII in Bologna 1938, mentre il XIV sarà tenuto in Bari nel 1939). In essi è stata strenuamente intrapresa e viene metodicamente

proseguita la revisione dei massimi problemi della filosofia nel pensiero italiano.

I Congressi Nazionali annuali hanno notevolmente contribuito a dare la spinta a più di un filosofo a manifestarvi le proprie ansietà e un proprio travaglio di definizione ancora in corso, del quale sarà interessante e istruttivo seguire le ulteriori espressioni.

Anche per questa ragione il quadro che io qui presento riflette soltanto a mio modo di vedere la situazione d'oggi e dovrà con ogni probabilità essere rifatto nei particolari a breve scadenza.

*

L'*idealismo*, dominato dalla premessa della immanenza della realtà nel soggetto e dalla equazione *realtà=pensiero*, ha avuto in Italia due modelli principali, che si possono denominare *idealismo assoluto* e *idealismo ontologico* (od *obbiettivo* o secondo alcuni anche *realistico*).

L'*idealismo* assoluto, che traeva le sue origini principalmente dalla filosofia romantica di Fichte e di Hegel, aveva trovato in Italia critici pronti quali Romagnosi e Rosmini e seguaci appassionati, per più generazioni successive, da Spaventa e Vera a Fiorentino, Ceretti, D'Ercole, Maturi, Jaia, ecc. Si può dire che la tradizione hegeliana in Italia non si era mai interrotta fino alla soglia del sec. XX, sebbene con fortuna decrescente nell'ultimo quarto del secolo scorso, di fronte al trionfale diffondersi del positivismo anche tra noi. In reazione a quest'ultimo l'idealismo ebbe sin dai primi anni del nuovo secolo una riviviscenza o „rinascita", alimentata in parte da tesi hegeliane; e appoggiata in parte alla tradizione vichiana idealisticamente interpretata: nello *storicismo assoluto* di Benedetto Croce (n. 1866) prevalentemente hegeliano, e nell'*attualismo* di Giovanni Gentile (n. 1875) prevalentemente fichtiano.

In primo, sostituendo la dialettica dei distinti alla dialettica dei contrari, è giunto attraverso più fasi alla completa assimilazione tra il divenire e il pensiero che diviene, tra la filosofia e la storia; il secondo, movendo dalla totale risoluzione dell'oggetto nel soggetto, senza residui, e dalla soppressione d'ogni distinzione tra contenuto e forma della conoscenza, tra pensato e pensare, tra ragione teoretica e ragione pratica, ne ha derivato una teoria generale dello spirito come *atto puro,*

in cui ogni momento del soggetto è anche oggetto reale e attuale, è azione, svolgimento dell'io indiscernibilmente assoluto ed empirico.

L'idealismo assoluto, nelle due direzioni divergenti del Croce e del Gentile, ha avuto largo seguito in Italia e ne ha ancora, specialmente in estetica e in pedagogia. Si parla però già tra i seguaci, di una „revisione autocritica dell'idealismo" e si manifesta in parecchi discepoli una tendenza a differenziarsi dai maestri come per esempio in Guido de Ruggero (n. 1888), che iniziò la sua attività con una piena adesione all'idealismo e col formulare i capisaldi dell'*attualismo,* ma oggi si chiede: „siamo ancora idealisti?"; in Ugo Spirito (nato 1886), che chiama già il suo idealismo odierno „neopositivismo" e professa una specie di pragmatismo scettico, convinto di una „perpetua problematicità" e costretto a una „continua ricerca senza mèta"; in Guido Calogero (n. 1904), immanentista assoluto anch'egli, il quale tende a svolgere un suo „attualismo egocentrico". Invece Giuseppe Saitta, Vito Fazio Almayer, fermi.

Ancora alcuni anni fa avremmo dovuto annoverare fra gli idealisti assoluti una schiera di nostri filosofi divenuti ormai, a mio giudizio, *idealisti ontologici:* Carlini, La Via, Gruzzo ed altri. Di essi diremo dunque parlando del secondo modello d'idealismo italiano: l'*idealismo ontologico* od *obbiettivo* o *realistico*.

Il quale, pure rispettando come indiscutibile la premessa dell'immanentismo dell'esperienza, aspira a fondare valori di realtà obbiettiva e vuol riuscirvi con due mezzi: col dare significato di realtà assoluta al pensiero, e coll'attribuire obbiettività alla categoria universale dell'*essere* comprendente tutto, l'io, il non-io e, al limite, un supersoggetto dell'io e del mondo: Dio.

L'idealismo ontologico è rappresentato da due gruppi distinti di filosofi. Un gruppo ha avuto uno svolgimento indipendente dall'idealismo assoluto e in polemica con esso; il secondo è costituito da filosofi già idealisti asoluti, che piegano ormai verso un'ontologia idealistica. Essi hanno comune il principio chiave per la soluzione di tutti i problemi: la *spiritualità dell'essere*. È infatti quasi fatale che chi abbia una volta accettato la tesi dell'immanentismo assoluto, cioè la totale soggettività dell'esperienza e la riduzione di tutto l'essere a pensiero, quando riprendere il perduto contatto con un qualche universo obbiet-

tivo, non possa più farlo, che col continuare ad assimilare realtà e pensiero, col conferire a tutta la realtà le medesime supposte proprietà dell'io pensante e con lo sfociare nel mare magnum di una generale spiritualità dell'essere.. Tocca agl'idealisti ontologici — sia detto senza ombra di ironia — la stessa sorte dell'apprendista stregone, che ha imparato la formula del sortilegio, ma ignora la formula per liberarsene e quindi deve lottare coi secchi d'acqua, acqua su acqua. È del resto lo stesso travaglio visibile nei tentativi ontologizzanti di un Lachelier, Hamelin, James, Bergson, ecc.

Al gruppo degl'*idealisti ontologi indipendenti* appartengono Bernardino Varisco (n. 1850-m. 1934) e Piero Martinetti (n. 1877) coi rispettivi discepoli.

Il Varisco si argomentava di uscire dallo immanentismo con l'appoggio della *categoria dell'essere*, non *indeterminata* alla maniera di Rosmini, ma intesa come realtà universale, comprendente anche l'io. Con l'attribuire a tale categoria la stessa realtà e spiritualità del soggetto, egli definiva quella generale spiritualità dell'essere, ch'è appunto, come dicevo, la tesi fondamentale dell'idealismo ontologico. A suo modo di vedere se ne deduceva un „sistema policentrico di soggeti" o „monadismo spirituale" e persino la dimostrazione apodittica dell'esistenza di Dio, in ultimo in senso cattolico.

Discepoli del Varisco vanno considerati: Carabellese, Castelli, Galli e Marchi. Pantaleo Carabellese (n. 1877), identificando il conoscere con l'essere, ha sostituito al soggettivismo assoluto un „oggettivismo assoluto" od „ontologismö puro", dove il *prius* non è più l'io, ma l'alterità" e la „cosalità". Non esiste un soggetto universale, personale, ma solo una molteplicità di soggetti particolari: e Dio, inesistente come soggetto assoluto, si trasferisce in una specie di „panteismo oggettivo" e diventa „assoluta unicità spirituale nella concreta attività reale" dei soggetti particolari. Enrico Castelli (n. 1900) ha accostato con un massimo di coerenza le posizioni varischiane alle esigenze religiose e alla ortodossia cattolica, tracciando le linee di una nuova apologetica filosofica. Gallo Galli (n. 1889) ha invece cercato di avvicinare più di quanto Varisco fosse disposto a consentire le tesi di quest'ultimo a quelle dell'idealismo assoluto. E Vittore Marchi (n. 1892), autore di pregiati studi istorici, è il fondatore della rivista „L'idealismo realistico" in sostegno di una ontologia spiritualista e maziniana.

Piero Martinetti si dichiara perfetto kantiano, come d'altronde numerosi altri idealisti, ma ha fatto una sua revisione critica del kantismo, che gli ha permesso di compiere una revisione dei dommatismi del positivismo. Egli chiama la sua filosofia idealismo trascendente, in quanto postula un soggetto assoluto, principio unificatore e ragione universale d'una molteplicità di soggetti aventi comuni leggi interiori. La saldatura tra teoricità ed eticità schiude al Martinetti la via ad una certa unità universale che inclina allo spinozismo. Si tratta tuttavia d'una unità che ci trascende, perchè il semplice fatto umano non basta a se stesso ed esige una reciproca integrazione in uno sfondo ultimo, misterioso, irraggiungibile.

Discepoli del Martinetti, ma da lui già-indipendenti, debbono dirsi Barié e Banfi.

Antonio Banfi (n. 1886) ha approfondito criticamente le possibilità di conciliazione tra idealismo e realismo e chiama la sua filosofia *idealismo realistico*. Tutta la realtà è concepita come un infinito rivelarsi del Logo. Soggettivamente il processo della conoscenza e dell'azione, svolgentesi di continuo tra i due poli della *problematicità* e della *sistematicità*, va inteso come un assoluto razionalismo quale condizione e strumento d'un assoluto empirismo.

Giovanni Emanuele Barié (n. 1897) accetta il principio fondamentale della *spiritualità dell'essere*, che lo aiuta a sviluppare nell'ambito d'una assoluta immanenza il momento di una molteplicità, si direbbe, monadologica dei soggetti. Sembra che il Barié tenda ad una forma di leibnizianismo rinnovato, e d'altronde sente l'esigenza che si vada oltre Kant. Sarà opportuno attendere sue ulteriori manifestazioni.

Il secondo gruppo di *idealisti ontologici* provenienti dall'idealismo assoluto comprende.

Armando Carlini (n. 1878); il quale oggi professa un suo „spiritualismo critico" [1]). Egli accetta sempre più decisamente la religione da una parte e la scienza dall'altra, pur insistendo nel qualificare mito l'oggettività assoluta e nel dichiarare indeducibile dall'autocoscienza la „*corporeità*". Carlini ritiene possibile superare l'immanentismo dell'idealista assoluto

1) Esempio di un pensiero mosso a una ricerca continua. Nel Congresso Nazionale di Filosofia a Salsomaggiore (1935) egli trattò del „mito del realismo" dal punto di vista dell'idealismo ontologico. Nel recente Congresso Nazionale di Filosofia a Bologna 1938 ha trattato delle *Categorie* in un senso che dev'essere riconosciuto „realistico", con evidenti ricorsi a Rosmini.

e giungere alla trascendenza di Dio, dell'*ens realissmum* (inteso come spiritualità pura), approfondendo il concetto, d'*interiorità,* da non confondere con l'autocoscienza dell'idealista, perchè non è un potere esclusivamente soggettivo, nè soltanto teoretico, ma fede, che ci scopre tanto il nostro essere, quanto l'Essere che ci trascende infinitamente. Evvi quindi una „trascendenza immanente in noi" che si rivela mediante il nostro „senso" del trascendente e in maniera adeguata nella nostra interiorità; sicchè „il problema proprio della interiorità è il problema della personalità spirituale, del rapporto tra fede e pensiero, tra religione e filosofia, tra l'atto dell'autocoscienza umana e il suo presupposto teologico". Augusto Guzzo (n. 1894). Partito anch'egli dalla indiscutibilità del principio dell'immanenza, professa ora un idealismo del tipo del Berkeley, storico, recisamente antiaristotelico, di stile platonico-agostiniano, che gli consente d'accordarsi con l'idea di un Dio personale, con la religione positiva e colla piena ortodossia cattolica. Vincenzo La Via (n. 1900). Dopo avere sviluppato dall'immanentismo idealistico un massimo di eticità, coltane anche alla fine l'insufficienza, ha cercato di superare l'immanentismo teoreticamente e di comporre l'esigenza soggettivistica con quella realistica e teista. Michele Losacco (n. 1871). Staccatosi dalla corrente idealistica ha optato oramai per un realismo spiritualista e scritto un buon saggio sul „nuovo realismo". Franco Lombardi (n. 1903). È passato dall'idealismo attualista a un certo pluralismo idealista, avente un contenuto e significato ontologico.

*

Il *fenomenismo* può dirsi anzitutto la filosofia propria della scienza positiva e sperimentale, nel suo attenersi ai soli dati dell'esperienza immediata. Si deve ricordare che per tre secoli la scienza è rimasta ferma ai principi rinascimentistici del *sensismo,* con elevare la sensazione non solo a testimonianza, ma a misura della realtà. Tutto ciò che non passa per alcuno dei nostri sensi non esiste[1]). Oggi si può dubitare che questo criterio basti più alla scienza, anzi che la scienza non vi sia rimasta fedele e abbia già superato la sua dipendenza dal dato

1) Leonardo espresse con la massima evidenza questo principio dichiarando „vane e piene di errori" le scienze „che non terminano in nota esperienza, cioè che la loro origine o mezzo o fine *non passa per nessuno dei cinque sensi*".

immediato dei sensi, da quando essa procede per vie matematiche con anticipazioni del calcolo e contentandosi di verificazioni soltanto indirette e probabilistiche.

Nel campo più propriamente filosofico vanno menzionati in questo settore alcuni forti e coerenti pensatori, discordi fra loro sotto molti aspetti, ma tutti egualmente convinti dell'assolutezza dell'esperienza e della sua totale riduzione all'esperienza concreta. Cosmo Guastella (n. 1854-m. 1922) professava in logica un nominalismo estremo e ravvisava e combatteva recisamente incrinature metafisiche dovunque si trascendesse il semplice dato empirico e immediato. Antonio Aliotta (n. 1881), pur con qualche aderenza all'intuizionismo, al contingentismo, all'empirio-criticismo e per ultimo al pragmatismo, attraverso più fasi ha svolto originalmente un suo *empirismo critico*, con un concetto lato e pluralistico dell'esperienza. In questa si assomma tutto l'essere e tutto il conoscere ed ogni momento presenta due aspetti sempre distinti e sempre uniti, il soggettivo e l'oggettivo. Annibale Pastore (n. 1868), capo d'una eccellente scuola teoretica in Torino, dopo numerose opere sulla teoria della scienza, sul pensiero puro, sul problema della causalità, sul solipsismo, orienta attualmente la sua concezione verso un nuovo relativismo la cui novità consiste nella concezione della logica pura e applicata. La logica pura o *logica del potenziamento*, da lui elaborata col suo discepolo Pietro Mosso, si fonda sopra una base autonoma e si sviluppa con una funzione produttiva. La base è costituita dalla tesi della risoluzione dell'ente in relazione, donde la variazione relativa dell'ente e il potenziamento reciproco degli enti. La funzione pone i rapporti di identità distintiva e di eguaglianza, e stabilisce le forme fondamentali del pensare (ente e relazione, discorso e universo, deduzione e intuizione, analisi e sintesi) in rapporto all'interpretazione del simbolo di potenza. Ogni ente varia in sè per effetto del solo variare degli enti, potenzia gli altri coi quali è in relazione ed esso stesso compare col grado del suo discorso potenziato. Un nuovo simbolismo logico esponenziale dà le leggi delle variazioni logiche. Tutte le equazioni fisico-matematiche di trasformazione sono casi particolari di equazioni logiche esprimenti le relazioni d'invarianza tra le forme fondamentali del pensiero. La logica applicata o *logica sperimentale*, conforme al criterio generale della teoria hertziana dei modelli, si fonda sul principio logico della correla-

zione tra le condizioni analitiche del discorso e le condizioni sintetiche dell'universo. Risolutamente volgendosi alla costruzione di modelli tecnici, inaugura un programma di lavoro tutto intenso a dimostrare la spiritualità della tecnica. A questo nuovo indirizzo, promotore del rinnovamento degli studi logici in Italia, si deve la fondazione del primo laboratorio di logica sperimentale, che è già in grado di esporre un materiale prezioso. Le nuove ricerche devono portare a scoprire relazioni ignorate e aspetti nuovi della realtà. Nicola Abbagnano (n. 1901) inizialmente discepolo dell'Aliotta si dimostra sempre più consapevole dei problemi filosofici della scienza contemporanea, con tendenza a darne una formulazione metafisica.

*

Idealismo e *fenomenismo* hanno fra loro più punti di contatto che non si immagina. Non solo hanno lo stesso punto d'arrivo, ch'è in fondo *la identificazione della realtà oggettiva con l'esperienza soggettiva;* ma anche un analogo punto di partenza, ch'è il criterio metodologico prescelto. Esso consiste nel sopprimere regolarmente quegli elementi del problema, i quali turbino la semplicità e l'armonia della definizione iniziale, assunta come assiomatica, e i suoi possibili sviluppi logici. In sostanza sono filosofie che mettono al di sopra di tutto l'esigenza razionale del pensiero di muoversi a proprio agio e con la maggiore possibile coerenza tra proposizioni ritenute evidenti, le quali escludano dal loro circolo concettuale ogni e qualsiasi contradizione. *La contradizione è per esse il segnale d'allarme dell'errore.* In omaggio a una tale esigenza e a un tal criterio poichè non è agevole dedurre senza contradizione dal soggetto il mondo o dal mondo il soggetto, idealismo e fenomenismo hanno preso il partito eroico di darci un soggetto senza mondo o un mondo senza soggetto. A questo risultato sono parvenuti coll'eliminare dalle loro proposizioni di partenza tutto quanto non è concettualmente definibile e deducibile da un solo principio, e con l'omogeneizzare tra loro quanto più termini comunemente ritenuti eterogenei.

Se non che con questi rimedi è solo possibile costruire un bell'insieme grammaticale e calligrafico di concetti; forse comodo, estetico, gradevole, ma dello stesso genere dei macchinosi „sistemi", di cui la storia della filosofia abbonda, e che il pensiero ha sempre rovesciati con la stessa foga con cui

li aveva messi su; perchè sempre hanno rivelato e sempre riveleranno alla prova, o a una critica più progredita, una insanabile incapacità organica di abbracciare tutti i problemi e di darne le desiderate o desiderabili soluzioni. Alla lunga vien sempre in chiaro, che sopprimere o mutilare i problemi non è il mezzo migliore per risolverli e che *la contradizione*, tanto deprecata, è *una provvidenziale squilla che ci desta dal sogno dommatico, cioè dall'illusione di possedere la verità*. Meglio allora riconoscere e accettare risolutamente le inevitabili sconnessioni e contradizioni del nostro pensiero, ma approfondire sotto il loro assillo i problemi dell'essere, del conoscere e dell'agire, anzichè cullarsi nell'illusione di stringere l'universo nel piccolo pugno di alcune poche e semplici definizioni verbali e concettuali. Per esempio la filosofia di Kant, con tutte le sue contradizioni e incongruenze, anzi proprio per queste, poneva più problemi, epperò valeva di più ed è riuscita alla fine più stimolante e feconda di progresso filosofico, che non quella degli epigoni, i quali pretesero di risolvere tutte le contradizioni e addormentarono lo spirito della ricerca.

Tirate le somme, tutto si riduce a scegliere tra *la totale risoluzione dell'essere nel pensiero* o *la irriducibilità di tutto l'essere a pensiero*. La prima alternativa può dare l'ebbrezza titanica dell'onnipotenza dell'io ed è invero la fonte di tutti i falsi assoluti, ma anche di molte catastrofi dello spirito moderno. La seconda alternativa è convinta della modestia degli argomenti umani e sa di dovere fare ad ogni passo i conti con dei *limiti* non soggettivi. Questa è la tesi del *realismo*.

*

Il *realismo* ammette adunque l'esistenza d'una realtà indipendente dalla conoscenza umana e cioè la trascendenza d'un universo oggettivo condizionante e limitante tutte le esperienze che se ne possano fare da un soggetto qualsiasi. L'immanenza del realista postula punto per punto una trascendenza e s'integra in questa.

Tale posizione, ch'è la più affine a quella del senso comune, anzi la più spontanea alla mente dell'uomo-specie, è anche la tesi più propria della filosofia italiana, sintesi costante di massima positività e di slancio speculativo oltre tutto il finito.

Senza offesa per nessuno è bene riconoscere una buona volta che l'*idealismo* è la filosofia tipicamente nazionale tedesca,

perchè appaga il principale bisogno della *forma mentis* dell'uomo tedesco di definire e logicizzare tutto, convinto com'è d'essere al sicuro soltanto sulla creduta terraferma dei concetti, mentre fuori d'un concetto esattamente definito si sente perduto. E che il *realismo* è filosofia tipicamente nazionale italiana, come quella che consente di superare le confessate insufficienze del pensiero mediante integrazioni più ampie, le quali tengano più conto della *logica dei valori* che della *logica dei concetti.* Sant'Agostino e San Tommaso, Leonardo e Telesio, Galilei e Bruno, Vico e Romagnosi, Rosmini e Gioberti sono le più tipiche e continue espressioni del realismo italiano; al modo stesso che Kant e Fichte, Schelling ed Hegel, divenuti i patriarchi dell'idealismo mondiale, sono i rappresentanti autentici della forma mentis tedesca, nativamente portata a *collocare il concetto al luogo della realtà.*

Tutto questo spiega la vigorosa ripresa odierna del *realismo* in Italia e la sua cosciente opposizione ad ogni forma d'idealismo e di fenomenismo, con la salda convinzione di restaurare le innate e storiche prerogative dello spirito italiano, alieno da ogni unilateralità; ma convinto di giovare anche a riequilibrare il pensiero filosofico universale e a rimetterlo sulla via maestra di una positività e spiritualità veramente costruttive.

Il *realismo* ha oggi in Italia rappresentanti delle più diverse provenienze ed è la filosofia più diffusa. Le stesse frazioni estreme dell'idealismo ontologico (Bariè, Banfi, Carlini, Guzzo, La Via, ecc.) fanno ogni sforzo per accostarsi alle posizioni tradizionali del realismo, o addirittura per inserirvisi (teismo, cattolicismo, scienza positiva).

Propria di tutte le filosofie realistiche è, come s'è detto, l'ammissione d'una realtà indipendente dalla conoscenza umana. Ma grandemente variano in esse i procedimenti per attingerla. Accennerò sommariamente ai diversi indirizzi.

I. La *filosofia neoscolastica o neotomismo.* Lo Scolasticismo non mai tramontato in Italia era naturalmente il più pronto alla rinascita del *realismo,* non più inteso, certo, nel significato medioevale di questo termine e messo il più possibile in accordo con la scienza del nostro tempo.

Vi si possono distinguere varie scuole:

a) Il *neotomismo,* senza aggettivi, professato principalmente nell'Università Gregoriana dei PP. Gesuiti e nell'Angelicum dei PP. Domenicani in Roma e nella Università Cattolica del Sacro

Cuore fondata e retta da P. Gemelli in Milano. Per non accennare che agli Italiani, menzionerò qui tra i maggiori maestri e rappresentanti di esso Mons. Francesco Olgiati (n. 1886), P. Emilio Chiocchetti, Mons. Amato Masnovo (n. 1880), Mons. Olindo Corsini, P. Amedeo Rossi, direttore del *Divus Thomas* di Piacenza, P. C. Giacon dell'*Aloysianum* di Gallarate, P. Grazioso Ceriani ecc.; ma anche numerosi docenti laici, quali Umberto A. Padovani (n. 1894), Paolo Rotta (n. 1873), Mario Casotti (n. 1896), Paolo Rossi (n. 1878), Marino Gentile (n. 1900), Antonio Lantrua, il compianto Pietro Mignosi (n. 1895-m. 1937), filosofo e poeta, Sofia Vanni-Rovighi, Marylena Dal Verme, ecc. Singolare posizione ha tra essi Gustavo Bontadini. Egli sembra ammettere che l'idealismo sia una fase necessaria del pensiero, la quale tuttavia non possa che condurre al realismo.

Il neo-tomismo puro e semplice ha i più numerosi e sicuri seguaci nel ceto sacerdotale, in omaggio all'Enciclica: *Aeterni Patris* di Leone XIII ai Vescovi (1879). Vi si dimostra tra i suoi maggiori esponenti una tendenza piuttosto accentuata a sottovalutare il problema critico della filosofia moderna, pur sorvegliandolo. La tesi più recisa in questo senso è energicamente sostenuta dall'Olgiati, il quale vuole che il neorealismo proceda da una *metafisica dell'essere* alla maniera di Aristotele, anzichè da una critica gnoseologica alla maniera di Kant. Avendo rilevato storicamente, che tutte le teorie della conoscenza sono state sempre dominate da una premessa od opzione fondamentale d'ordine metafisico, egli rivendica al neoscolasticismo questa libertà iniziale in favore d'una premessa ontologica, la quale si giustificherebbe poi nei suoi sviluppi e nelle sue applicazioni. Tali vedute l'Ogiati ha sostenuto sia in garbate polemiche col Carlini e coll'Orestano, sia in una relazione al II° Congresso Internazionale Tomista in Roma (1936), dove tuttavia provocò reazioni, talune vivaci, nel campo stesso dei tomisti puri (P. Umberto Degli Innocenti, Mons, Noël, P. de Vries ed altri i quali riaffermarono la necessità d'un processo inverso, prima critico, poi metafisico).

b) Il *neotomismo gnoseologico*. È rappresentato principalmente da Mons. Giuseppe Zamboni (n. 1875), già docente dell'Università Cattolica di Milano, e dalla sua scuola, in aperta polemica con l'Olgiati, P. Rossi, Mons. Corsini. Egli non soltanto sostiene la generica necessità di far pre-

cedere criticamente una gnoseologia alla metafisica dell'esperienza, ma compie una sua fondazione del „realismo sostanzialista scolastico", confrontando, per differenziarle, le proposizioni proprie con quelle dell'Olgiati e dell'Orestano.

c) Il *neotomismo critico.* Con questa denominazione possiamo infine indicare una più liberale tendenza nel campo tomista a tener conto non solo della critica gnoseologica, ma anche di tutti i progressi della tecnica del pensiero e dei nuovi metodi della scienza, pur lasciando intatte le posizioni effettivamente essenziali del Tomismo. Questa tendenza già affermata con largo spirito di comprensione da Mons. Talamo, è manifesta oggi ad esempio nei saggi critici di P. Alberto Grammatico carmelitano, rettore del Collegio di S. Alberto in Roma, e di P. Paolo Barale salesiano, redattore della rivista *Catechesi* di Torino. Un bel centro di studi neoscolastici, dove si coltiva la filosofia dalle finestre aperte, è la Facoltà Filosofica del Pontificio Ateneo Lateranense in Roma. Essa pubblica un „Bollettino filosofico" diretto da G. Reverberi. In primo piano sono trattati i problemi di gnoseologia e nella esposizione della dottrina tomistica è costante il riferimento, polemico o di valorizzazione, alle dottrine di tutte le scuole. Bei nomi quelli del Comitato di redazione, oltre al Reverberi: professori Canal Gomez, De Dominicis, Di Lorenzo, Fabro, Jazzeta, Scola, Verzeroli.

II. *La filosofia rosminiana.* È rappresentata eminentemente da P. Giuseppe Bozzetti, P. Generale dell'Ordine dei PP. Rosminiani istituito dal grande filosofo e teologo roveretano Antonio Rosmini Serbati (1797-1855). E ha seguaci non solo tra i Padri dell'Ordine, ch'è oggi diffuso in Inghilterra e in America, oltre che in Italia, ma anche fra cultori laici o studiosi di altri ordini: proff. Carlo Caviglione, Guido Rossi, Dante Morando, attuale direttore della *Rivista Rosminiana,* P. Placido Piombini o. f. m., Carlo Gray, e numerosi altri. I rosminiani assumono, che la necessaria sintesi tra tomismo e criticisimo sia stata già definitivamente compiuta dal grande Maestro, ch'ebbe a discepoli immediati un Alessandro Manzoni e un Niccolò Tommaseo, e delle cui opere è in corso l'edizione nazionale in 50 volumi promossa dalla Società Filosofica Italiana e diretta da Enrico Castelli. I seguaci si limitano quindi all'esegesi, alle applicazioni, alla propaganda, e ove occorra, alla polemica. Per altro traccie di tesi rosminiane si trovano in parecchi filosofi che non si sono dichiarati esplicitamente

seguaci di Rosmini, quali Varisco, Carabellese, Carlini, ecc.

III. *Il realismo assoluto.* È questa la filosofia professata da Erminio Troilo (n. 1874), il quale, anche nella sua prima fase di adesione al positivismo di Roberto Ardigò, aveva già svolto concepimenti suoi propri, che oltrepassavano le vedute empiristiche, mediante una più comprensiva adesione al Bruno e allo Spinoza. La sua è oggi una *filosofia dell'assoluto,* di ciò che è e vale assolutamente e che come tale comprende tre aspetti e forme dell'esperienza: l'*Essere* ch'è per sè, di sua propria raggione, non dipende da null'altro che da sè e non sopporta nulla fuori di sè; il *Pensiero,* forma dello Spirito (implicito nell'essere), che l'abbraccia senza resto nella sua funzione conoscitiva; e lo *Spirito* (implicante il Pensiero), che nell'Essere apre il mondo del Dover-essere. Questo Spirito è nella sua infinità, immanente e trascendente: immanente, perchè lo Spirito è grado e forma dell'Essere, e nulla di quel che è può esistere fuori dell'Essere; *trascendente,* perchè l'*Essere* nella sua mera ontologicità, e lo *Spirito (Pensiero)* nella sua formalità sono assolutamente *irriducibili* l'uno nell'altro, come il *Primo assoluto* e l'*Ultimo supremo,* o come i *due Primi* della *Oggettività* (che include anche l'essere di ciò ch'è *soggettivo)* e della *Soggettività* (che è coestensiva ad ogni modo di essere oggettivo). Questo carattere d'*immanenza ontologica* e *trascendenza* si esprime, finalmente, nel rapporto fra il singolo *Soggetto* (finito) e il *mondo* (l'Infinito). Ogni soggetto è in certo modo l'Essere medesimo, nell'unità radicale e totale, ontologica; ma l'Infinito trascende infinitamente il finito: immanenza e trascendenza, appunto nel rapporto di Essere e Pensiero. Noi esseri finiti, acquistando coscienza di tale rapporto, conosciamo, sperimentiamo e viviamo l'Infinito, e dobbiamo sempre più consapevolmente e adeguatamente realizzarlo ed esprimerlo nei modi del nostro spirito (scienza, arte, religione) e della nostra vita individuale e collettiva (pratica, etica, storia).

IV. *Il realismo spiritualista.* Con questo titolo possono denominarsi più filosofie, le quali malgrado notevoli diversità di procedimenti e di tesi ammettono tutte una realtà spirituale e trascendente. Qui vanno considerati:

I. Giuseppe Tarozzi (n. 1866), già discepolo anch'egli di Roberto Ardigò, e rimasto legato alla positività come metodo, e alla fede nella ragione come via eminente per la elevazione umana. La parte maggiore della sua attività filosofica si

è esplicata nella critica del determinismo, la quale lo ha portato sia ad una sua concezione della causalità naturale, sia ad un indeterminismo, ch'egli crede conciliabile collo spirito del positivismo: donde ha tratto un suo orientamento nei problemi morali e sociali e, più ancora, nella pedagogia. Tarozzi trova il fondamento della oggettività nella contingenza della conoscenza, nella peculiarità del predicato di esistenza e quindi nella *incondizionalità* dell'oggetto, e sua conseguente indeducibilità dal conoscere. In altri termini egli accetta ancora il principio positivistico: „la realtà è il fatto dell'esperienza" rispetto alla esistenza reale. Ma poichè egli ritiene che ufficio della ragione non sia soltanto, e neppure prevalentemente, di negare, ma anche di assegnare la *libertà razionale di credere* ove non esista l'assurdo, e di giudicare sulla *plausibilità* razionale anche di ciò che non possa essere rigorosamente accertato, egli ha cercato recentemente di dimostrare la plausibilità del concetto d'un *infinito di potenza*, non spaziale, nè temporale, ma atto a dominare lo steriminato attuale degli spazi e dei tempi cosmici; col quale concetto è reso possibile alla mente dell'uomo di superare tutte le finitezze del concreto e risalire a Dio.

2. Guido Mancorda (n. 1879). Egli ha oltrepassato tutte le posizioni teoretiche, siano idealistiche o positiviste, attingendo dirette rivelazioni di una Spiritualità superiore per vie mistiche, e fondandosi su una concezione ch'è cattolica e al tempo stesso collegata con la corrente maestra dei grandi iniziati.

3. Raffaele Resta (n. 1876). Egli ha ridato in gnoseologia una funzione ontologica fondamentale al principio d'identità e sottoposto a un'indagine critica i risultati della scienza. Contro la quadripartizione del principio causale aristotelico, ha ridotto la causalità a una sola *categoria energetica* e dato un maggiore rilievo a un *principio d'ordine* dell'universo, di cui ha rilevato i caratteri di finalità e provvidenza. Ne scaturisce un *realismo teologico*, che ci può dare ragione della realtà naturale e dell'uomo, ed è come una scala aurea che c'innalza a Dio, pur nella sua infinita trascendenza.

4. Antonio Renda (n. 1875), il quale si è proposto di superare le insufficienze del pensiero teoretico e d'appagare le essenziali e superiori esigenze della vita morale, ammette una *dialettica creatrice*, che si svolgerebbe per *sintesi reali della vita*, oltre tutte le immediatezze. Si compirebbe per essa una perenne adeguazione della nostra esistenza alla nostra essenza,

sicchè questa, per non essere tutta data in esperienza, dev'essere intesa come un *quid* di trascendente.

5. Gaetano Capone Braga (n. 1889). Egli si definisce „realista teistico integrale" e chiama il suo realismo „teologico". Pur accettando la premessa idealistica, che ogni realtà non può essere che una realtà pensata, postula, come necessaria spiegazione di tutte le proprietà concrete e sensibili della realtà, l'esistenza di uno Spirito-Infinito creatore del reale, una specie di Io-trascendentale, in seno al quale il nostro stesso io vive e conosce.

6. Ugo Redanò (n. 1893). Proveniente anch'egli dall'idealismo assoluto, avvertì in tempo la crisi di questa dottrina e ritiene ormai necessario che si proceda da una gnoseologia di genere kantiano ad una ontologia e da questa all'etica e alla religione. Nelle sue „linee d'una filosofia della vita", la vita si confonde con l'infinità dello Spirito e la nostra esperienza diventa assoluta nella esperienza religiosa.

7. Roberto Pavese (n. 1883). Critico della scienza e autore d'una riforma della logica, parte dall'Assoluto come unità di soggetto e oggetto, ma lo proietta in una infinita trascendenza. Da questa sgorga il flusso perenne del reale e ad essa lo stesso flusso ritorna. Anche qui dunque realismo spiritualista e trascendentalità dello Spirito assoluto.

8. Emilia Nobile. Autrice di interessanti saggi sul dualismo, lo accetta risolutamente e ne fa il fondamento d'ogni nostro sapere e dovere.

V. *Il realismo critico*. È questa in verità una denominazione che certo tutti i realisti, ad eccezione forse dei *neotomisti* puri, rivendicherebbero oggi come un titolo di onore; perchè nessuno pretende di procedere dommaticamente, ma tutti battono più o meno le vie del criticismo e non pochi ritengono insuperabili le colonne d'Ercole di Kant. Io mi servo di questa denominazione per accennare qui ad alcuni filosofi realisti che o insegnano un realismo senza aggettivi, ma lo appoggiano in ogni caso ad una critica gnoseologica, o hanno espressamente definito con questo termine la loro particolare posizione.

1. Alla filosofia della scienza e a un certo realismo critico, si debbono oggi ascrivere vari fisici e matematici, che hanno trattato con profondità il problema del reale. Tali: il fisico Ferdinando Lori (nato 1869), che ha esaminato il concetto di *realtà fisica*, precisando quel che si deve intendere per misu-

razione delle grandezze che il fisico studia, e più precisamente per quel *trasporto delle grandezze*, cui il fisico attribuisce significato di realtà; ma con ciò ha posto in evidenza il valore convenzionale dei modelli adottati (spazio euclideo? non euclideo?) e le incertezze nell'attribuire significati esattamente reali ai modelli di cui il fisico oggi si serve; il matematico Giulio Andreoli (n. 1892), che ha esaminato le insufficienze della matematica nella sua adesione sempre parziale alla realtà, onde rimangono e rimarranno sempre zone inesplorate, che solo un atto di fede ci fa considerare come *reali;* il fisico e matematico Giovanni Giorgi (n. 1871), autore di una nuova misura delle unità elettriche, oggi adottata da una convenzione mondiale, il quale riesaminando i fondamenti della geometria ha dato una definizione scientifica esatta di ciò che può dirsi *esistente* (come *oggetto* o *proprietà d'un oggetto):* „per noi é *esistente* ciò ch'è invariante rispetto a certi gruppi di trasformazioni fisiche"; il fisico Enrico Persico (n. 1900) che ha lumeggiato acutamente la funzione dei *concetti complementari* nel conoscere; A. Marós Dell'Oro, proveniente alla filosofia dalle scienze esatte, il quale difende l'autonomia della positività scientifica, ma fa a suo modo una critica epistemologica, come necessaria premessa della scienza e della filosofia.

2. Generoso Gallucci è anch'egli un matematico e filosofo, il quale svolge un suo realismo, che ammette un „significato infinito del Logos" immanente nel significato finito delle esperienze. Servendosi d'una sua teoria della testimonianza egli dà a tutte le conquiste ed espressioni della scienza, della fede, dell'arte, significato e valore di testimonianza d'*un'idea di significato infinito*. All'immanenza finita di significato infinito il Gallucci attribuisce le proprietà di funzione unificatrice e creativa, cui dà il nome di *dimensione trascendentale*, per analogia al significato con cui l'Orestano ha introdotto questo termine in gnoseologia (cfr. *Nuovi Princìpi*, Roma 1925).

3. Riccardo Miceli denomina *realismo critico* o *criticismo realistico* una nuova forma di realismo, per cui la conoscenza, mentre è tutta mentale, si rende conto della esistenza d'un reale attraverso la limitazione dei concetti e più particolarmente attraverso la contradizione nella quale il pensiero s'involge, ove voglia esaurire l'essere in se stesso. Il rapporto tra l'ideale e il reale è immediato ed è dato dall'intuizione intellettuale, che il Miceli chiama teoresi. Ma dal punto di vista soggettivo noi

non ne abbiamo che una conoscenza indiretta, perchè esso è un fatto che noi riusciamo a stabilire solo con la contradizione predetta.

4. Adelchi Baratono (1875) ha riaffermato vigorosamente i diritti della scienza contro le svalutazioni sommarie dell'idealismo, e assegna alla filosofia il compito della riflessione critica sui valori e la composizione d'una scala assiologica che li razionalizzi, unificandoli nello spirito.

5. Ettore Galli ha rivendicato anch'egli alla positività scientifica e specialmente all'indagine psicologica la necessaria autonomia e una sicura fecondità per tutti i possibili progressi del conoscere e dell'agire. In particolar modo ha svolto questo suo criterio metodologico nel campo dell'estetica e nello studio dei sentimenti organici che agiscono nel fatto dell'arte.

6. Mariano Maresca (n. 1886) ha rivolto il suo esame principalmente alla esperienza religiosa e ne ha studiato criticamente i fondamenti e i risultati positivi.

7. Ernesto Grassi, convinto della problematicità dell'esperienza e della necessità d'una inesauribile ricerca, viene elaborando una sua filosofia dei valori, con cui si propone di superare l'ansioso relativismo dell'Heidegger, in senso realistico.

8. Adriano Tilgher (1881) ha dato una sua interpretazione al criticismo kant-fichtiano, per cui la ragione, attività architettonica puramente formale, organizza il mondo quale fantasmagoria sulla base di dati vitali ch'essa trova, non crea. Sulla ragione così intesa è impossibile fondare un'etica. L'etica è il tentativo dell'uomo di darsi forma organizzandosi intorno a una tendenza fatta asse e centro della vita, con la subordinazione o il sacrificio di tutte le altre tendenze. Di qui la possibilità di „stili di vita" (etiche) eterogenei, tra i quali non è possibile introdurre gerarchie (pluralismo etico).

9. A compimento della rassegna di questo gruppo desidero fare ancora menzione di una schiera non esigua di studiosi interessanti, in gran parte giovani, e taluni ancora in corso di autodefinizione, i quali hanno in comune una decisa opposizione all'idealismo e una ricerca critica di nuove basi realistiche della filosofia e della scienza: Galvano Della Volpe, Arturo Beccari, Antonio Maymone, Luigi Botti, Renato Lazzarini, Cleto Carbonara, Giovanni Bianca, Giuseppe Ciampa, Michele F. Sciacca, Gaston Silvano Spinetti (che ancora studente all'Università di

Roma vi organizzò un Congresso Antidealistico), Francesco A. Ferrari, Felice Alderisio, Giuseppe Mannarino, Vitale Viglietti, T. Moretti Costanzi, Nicolò Mingo, Bruno Barillari.

VI. *Il realismo costruttivo* o *superrealismo*. È questa la filosofia professata personalmente da chi scrive queste pagine e della quale si dirà più diffusamente appresso. Qui ci limiteremo ad accennare a un gruppo di filosofi che, parte accettando tesi dell'Orestano, parte con tesi proprie hanno inteso il realismo non solo nel senso dell'*adaequatio rei et intellectus,* ma ponendo in evidenza funzioni costruttive della spiritualità, dalle quali le teoretiche sono confermate e superate.

Appartengono a quessto gruppo: Carmelo Ottaviano (1907), il critico più sottile e radicale dell'idealismo in tutte le sue forme, e oggi il più vicino alla filosofia dell'Orestano, ch'egli ha definito una „metafisica sperimentale". Con la critica dell'idealismo l'Ottaviano ha approfondito la dimostrazione diretta dell'esistenza d'una realtà oggettiva, e il modo del contatto tra il soggetto e la realtà oggettiva. Con ciò ha colmato le due più gravi lacune del Tomismo e del Neotomismo, dal quale la realtà è ancora metafisicamente, cioè dommaticamente, postulata, nè vien dimostrato come essa si renda accessibile al soggetto conoscente. Liutprando Filippi, ammettendo la sperimentalità d'un ordine necessario e universale, scopre e definisce un principio di *mutua correlazione integrale* o *rapporto di reciprocità,* che gli serve da punto d'appoggio per superare tutte le vedute particolaristiche, tanto teoretiche, quanto assiologiche ed etiche. Giuseppe Flores D'Arcais ha approfondito il momento ontologizzante, costruttivo e in largo senso religioso e trascendente del processo artistico. Michele Giorgiantonio (1888): egli ha analizzato i vari aspetti del trascendente, tanto nel senso teoretico positivo, quanto nel senso artistico e religioso. Francesco La Tessa ha impostato e svolto in senso supernaturalistico la psicologia del genio e ha messo in luce il carattere superrealistico e creativo dell'opera del genio. Lorenzo Caboara (1908) ha più particolarmente approfondite le correlazioni tra le tesi dell'Orestano e le posizioni tradizionali della religione positiva e dell'ortodossia cattolica. Vittorio Beonio Brocchieri, oggi principalmente rivolto a studi storici sulle dottrine politiche, è stato fra i primissimi a fare adesione ai *Nuovi principi* dell'Orestano (1925).

*

Compiuta la rassegna dei tre principali indirizzi della filosofia contemporanea italiana — rassegna necessariamente incompleta nei particolari, non avendo io potuto dar conto di tutti, nè di tutti adeguatamente —, essa sarebbe monca, se non facessi qui almeno un cenno di due altri gruppi assai ineguali per numero e per importanza: e cioè fra i teoretici, degli *scettici;* e fra i cultori di erudizione filosofica o di dottrine filosofiche particolari, degli *storici*, dei *moralisti* e dei *pedagogisti.*

Gli *scettici* si mettono per definizione fuori quadro rispetto a tutte le filosofie affermative, siano esse idealiste, fenomeniste o realiste; sebbene non tutti scivolino sino in fondo sulla china delle negazioni.

1. Il più radicale nihilista, non solo del conoscere, ma d'ogni sostanzialità dell'essere è Giuseppe Rensi (1871), il quale attraverso molteplici e non sempre chiare evoluzioni dal materialismo storico all'idealismo crociano e al neoplatonismo del Royce, è arrivato allo scetticismo totale per via d'una sua sintesi di materialismo, fenomenismo e irrazionalismo. Tutto ciò che esiste non è che materia, ma la materia non è che fenomeno, un fenomeno che d'altronde è puro fenomeno, nient'altro che apparizione, la quale non apparisce a nessuno e non significa nulla.

2. Altrettanto radicale nelle premesse, ma meno risoluto nelle conseguenze si dimostra Adolfo Levi (n. 1878), il quale asserisce l'impossibilità di uscire dal „mio io pensante". Dalla quale tesi si dedurrebbe legittimamente un netto solipsismo, se non sopravvenisse un *dogmatismo dei valori* o *dogmatismo pratico*, valido per altro soltanto (chi sa come e perchè) nel campo dell'azione [1]).

Il secondo gruppo comprende una nobile schiera di filosofi, i quali pur professando loro personali dottrine teoretiche, hanno acquistato le maggiori benemerenze nelle discipline filosofiche particolari o hanno esercitato altrimenti una sicura influenza sulla cultura filosofica italiana.

Sarebbe per esempio impossibile in una rassegna degli studi filosofici in Italia passare sotto silenzio Giuseppe Amato

1) Da questo cenno al Levi, unico professore ebreo di filosofia teoretica, si può misurare quale sia l'apporto giudaico al pensiero filosofico italiano.

Poiero (1863), filosofo spiritualista, teologo e scienziato, fondatore della *Biblioteca Filosofica* in Parlermo, la quale pubblicò per alcuni anni un importante *Annuario*. Animatore impareggiabile e instancabile di quel cospicuo centro, di collaborazione filosofica, vi ha strenuamente organizzato incontri e discussioni filosofiche tra teologi, filosofi, giuristi, matematici, biologi, fisici.

Fra gli *storici della filosofia* occupano un posto d'onore Emilio Bodrero (1871) per la filosofia greca e per l'umanistica; Aurelio Covotti (1874), principalmente per le dottrine presocratiche; Adolfo Faggi (n. 1868), che ha lavorato in tutti i campi della storiografia e critica filosofica; Guido Villa (n. 1867), storico della psicologia; Paolo Rotta (n. 1873), che ha esplorato molte zone dalla filosofia platonica al Rinascimento; Paolo E. Lamanna (n. 1885), principalmente storico del pensiero moderno; Carmelo Ottaviano (n. 1906), medioevalista dottissimo e autore di assai lodate edizioni critiche di testi inediti, pubblicati dalla Reale Accademia d'Italia e dalla R. Accademia Nazionale dei Lincei; Cecilia Dentice d'Accadia, autrice di numerose opere sulla filosofia moderna; Luigi Stefanini (n. 1891), più versato negli studi su Platone; Andrea Ferro, volgarizzatore diligente e fecondo. Ad essi si debbono aggiungere Ettore Bignone (n. 1879), che pur essendo principalmente un filologo ha dato ricostruzioni divenute classiche di Empedocle e di Epicuro e da ultimo un'opera fondamentale sull'„Aristotele perduto"; Carlo Formichi (n. 1871) e Giuseppe Tucci (1894), profondi cultori ed esploratori della filosofia indiana e tibetana; il compianto Carlo Alfonso Nallino (nato 1872-m. 1938), islamista; Giuseppe Furlani (n. 1885) siriologo di fama europea; Giovanni Vacca, sinologo eminente.

Fra i *moralisti* vanno specialmente ricordati Giuseppe Tarantino (1857), Erminio Juvalta (n. 1864), Balbino Giuliano (n. 1879), Paolo Orano (n. 1875), Mario Govi. Una speciale menzione merita qui inoltre un gruppo di filosofi del diritto, che sono anche teorici di problemi filosofici generali, dalla gnoseologica all'estetica: Antonio Falchi (n. 1879), Giuseppe Maggiore (n. 1886), Michele Barillari (n. 1872), Giacomo Perticone (n. 1892).

Fra i pedagogisti, oltre al Resta di cui s'è detto sopra, ricorderò anzitutto il decano della pedagogia italiana Giovanni Corozza (n. 1866), Luigi Credaro (n. 1860), M. A. Ferrari (n. 1867), Guido Della Valle (n. 1884), ch'è anche psicologo e teorico dei valori, Giovanni Calò (n. 1882), Giacomo Tauro (n. 1873), Giuseppe Lombardo Radice (n. 1879-m. 1938). Giuseppe Ferretti (n. 1870), ecc.

*

Debbo ora in linea di responsabilità personale accennare alla mia filosofia, cioè al mio *realismo costruttivo* o *supererrealismo*. E lo farò con una relativa ampiezza, per dare a ognuno il modo di confrontare le mie tesi con le altrui. Mi limiterò d'altronde alle principali. Confido anche di riuscire a mettere in luce alcune mie concordanze essenziali coll'eminente filosofo rumeno Jan Petrovici, cui questo saggio è dedicato[1]).

Nella scelta della mia direttrice fondamentale mi sono sempre contrapposto a tutte le filosofie dommatiche del passato e del presente, in quanto poggiano in fondo su variazioni del vecchio e abusato „argomento ontologico", col pretendere di fare scaturire la realtà da un qualche concetto o da una qualche magica parola, che avrebbe la virtù taumaturgica dell'„apriti sesamo" di tutti i misteri. È stata sempre l'illusione mentale dei filosofi il volere far spicciare la vena della realtà da un loro concetto o *Begriff* e dalle loro formule, anzichè da un commercio diretto laborioso e rischioso con ciò che è: da un apprendimento lungo e paziente, veluti dictante mundo; da uno sperimentalismo esploratore inesauribile, procedente anche a tentoni tra oscurità e bagliori, tra incognite e soprese, dure sconfitte e sempre parziali vittorie.

Epperò fin nei più recenti saggi di realismo o di superamento idealistico or ora esaminati, nonostante ogni criticismo e sforzo di originalità, il procedimento è sempre quello e si possono cogliere echi platonici e neoplatonici, spinoziani e leib-

1) Per chi non le conosca diamo qui l'indicazione delle principali opere teoretiche di F. Orestano: *I valori umani* (Torino, 1097), *Prolegomeni alla scienza del bene e del male* (Roma, 1915), *Nuovi Principi* (Roma 1905), *Verità dimostrate* (Napoli, 1934), *Pensieri, un libro per tutti* (Milano. 1936). Una „Edizione completa delle Opere edite e inedite di F, Orestano" in 30 volumi comprendenti oltre 200 scritti tra maggiori e minori sarà prossimamente iniziata.

(N, della Redazione)

niziani, proposizioni del Malebranche e del Berkeley, per tacere del James, del Blondel, del Bergson e via dicendo. Non se ne ha dunque abbastanza?

Non che io ritenga il dommatismo interamente eliminabile, chè anzi riconosco che oltre un certo limite raggiungibile dalla filosofia critica non si può procedere che elettivamente e dommaticamente, col chiudere d'autorità il cerchio sempre incompleto delle dimostrazioni, a colpi di intuizioni, con atti di fede, anticipazioni ideali e scelte compiute a proprio rischio e pericolo. Ma questo appunto rende insurrogabile l'azione, l'esperimento, il fatto, come criterio decisorio finale della realtà e della verità. E pertanto la filosofia ha il dovere di dare per critico ciò ch'è critico e per dommatico ciò ch'è dommatico. Ciò ch'è critico non può esserlo che per tutti ugualmente, come è critica e uguale per tutti la scienza; e ciò ch'è dommatico non può essere accettato che elettivamente, salvo i riscontri sperimentali con l'accadere. Indi le molte filosofie dommatiche. mentre non ci può essere che una sola filosofia critica.

In base a tale premessa io ho concepito la filosofia critica come il *sistema dei problemi*, rinviando i *sistemi delle soluzioni* o come usa dire, delle idee o dei principi alle filosofie dommatiche; e mi sono sempre adoperato a fare della filosofia critica una disciplina tanto esatta, universale, collettiva e progressiva quanto la scienza. (cfr. il mio saggio: *Die weltliche Grundlage einer gemeinsamen kritischen Philosophie*, in „*Die Tatwelt*", 1935 n. 2). Questo precisamente ha voluto anche dire il mio programma d'inaugurare in filosofia l'*era del rigore;* al quale programma ho tenuto fede coll'impormi di non enunciare mai in sede di filosofia critica, se non proposizioni dimostrabili (cfr. il mio volume: *Verità dimostrate,* Napoli 1934).

Con tutto ciò, anzi proprio per ciò, mi sono espressamente proposto di andare fuori, e quanto meno, oltre Kant, a torto giudicato da non pochi ancora oggi l'alfa e l'omega del pensiero moderno. Sono per mio conto persuaso che il kantismo era una fase necessaria della evoluzione del pensiero, nella quale doveva avere coronamento ed epilogo l'esplorazione soggettivista iniziata da Bacone coi suoi *idola*, e proseguita da Locke (soggettività della *sostanza)*, da Leibniz (soggettività dello *spazio)*, da Hume (soggettività della *causa)*. Kant ampliò l'indagine (non l'esaurì!), ma ne portò le conclusioni a un estremismo conseguenziario, in apparenza logico, in realtà in-

giustificato ed eccessivo, come dimostrerò fra poco. Perciò sono altrettanto convinto ,che il kantismo avviò la filosofia moderna in una massicciata a prima vista ampia, in realtà senza uscità, e la esautorò anche, col rendere le funzioni teoretiche del tutto inservibili tanto per la metafisica, quanto per la scienza. Invero le *forme a priori* della soggettività, già parzialmente note ai precursori di Kant, divennero in Kant una prigione dell'io murata e cieca, dalla quale non era più possibile evadere che nel sogno, anzi nel sonnambulismo romantico, e dentro la quale lo stesso fenomenismo, messo a una rigorosa dieta kantiana, doveva intristire, scarnificarsi, vuotarsi d'ogni e qualsiasi significato.

Conseguenza e riprova: la filosofia romantica degli epigoni, trasportata dalla sfera del sogno nella realtà storica, morale e politica, vi ha seminato vento e raccolto tempesta; mentre dall'altra parte tutto il progresso scientifico di più di un secolo, persino quello matematico, sbalorditivo, s'è compiuto senza la minima collaborazione della filosofia e quasi contro la filosofia. Situazione paradossale e insostenibile. E situazione della filosofia odierna peggiorē di quella della Scolastica del sec. XVII; perchè la Scolastica aveva bensì perduto il contatto con la nuova scienza, ma poteva almeno continuare a fare della metafisica.

*

Per andare oltre Kant bisognava attraversare tutto Kant e compiere una duplice inchiesta.

I⁰ rifare e condurre sino a un massimo di esattezza scientifica oggi conseguibile l'indagine kantiana sulle forme della soggettività;

II⁰ rifare il processo alle conclusioni che Kant aveva tratte dal soggettivismo e saggiarne la legittimità.

I. Sul primo punto mi lusingo di avere potuto stabilire in modo definitivo, perchè irrefutabile, due ordini di verità dimostrate:

1. Che le categorie, o schemi prototipici o coordinate massime della mente intervengono con funzione costitutiva già nella stessa attività percipiente (non il solo pensare è giudicare, *percepire è giudicare*, e un giudicare per categorie); e che la classica tripartizione delle funzioni conoscitive in *sensibilità, intelletto* e *ragione,* mantenuta da Kant, è artificiosa e fonte di innumerevoli equivoci ed errori. Non c'è che una struttura men-

tale unitaria, un solo complesso di forme logico-categoriche, schemi, coordinate, funzioni costanti, le quali operano continuamente e congiuntamente, per lo più in gruppi, a diversi gradi di una relativa concretezza e di una relativa astrazione.

2. Che tale struttura o complesso di forme, schemi ecc. non è un sistema chiuso e coerente, ma un insieme imperfetto e in corso di formazione. Esso ha nelle sue varie componenti una psicogenesi diversa e presenta nei vari gruppi, sollecitati da scopi più pratici che teoretici, uno sviluppo ineguale, in alcuni gruppi assai progredito (es. le *categorie matematiche*), in altri ancora rimasto in una fase arcaica (es. le categorie della *sostanza* e della *causa*). A di più i vari schemi mostrano discontinuità e sconnessioni tra loro, le quali sono l'epicentro delle imperfezioni e contradizioni del nostro concettualizzare; sicchè la fonte dei paralogismi e delle antinomie è lì e non nelle funzioni della ragione, come Kant pretese di dimostrare.

Spingendo più addentro questo esame si trova inoltre: 1° che la categoria fondamentale, o categoria delle categorie, è la relazione, poichè tutte le altre ne derivano e da essa, cioè dalla possibilità di istituire una relazione qualsiasi, l'esperienza ha inizio, prende forma, trae norma e misura; 2° che una prima specificazione della più indeterminata categoria della relazione si ha nella distinzione tra *relazioni ordinate* e *relazioni non ordinate,* per cui può dirsi schematicamente, che esiste una *categoria dell'ordine,* o funzione mentale ordinatrice, meno universale di quella della *relazione,* ma comprendente in germe tutti gli altri gruppi di categorie; 3° che tutte le altre categorie o gruppi di categorie, specificazione subalterna, varia e crescente, di relazioni ordinate, si configurano e fisionomizzano sotto la pressione generale e costante dei problemi e dei bisogni improrogabili del conoscere e dell'agire; 4° che non c'è un limite assegnabile a priori nè alle funzioni ordinanti della mente, nè agli schemi escogitabili e concettualizzabili di relazioni ordinate.

Da ciò almeno due conseguenze:

I. Esiste una *instabilità dialettica del pensiero,* che non ha nulla a che fare con la dialettica platonico-aristotelica dei *generi,* nè con l'arcana dialettica dei *contrari* e dei *distinti;* ma è una dialettica sospinta dal bisogno di correggere e integrare la parzialità e insufficienza delle funzioni categoriche, discontinue e sconnesse, che non si amalgamano tra loro neppure quando sono adoperate congiuntamente e riflessivamente nel-

l'appercepire e nel concettualizzare. È la parzialità e insufficienza delle sintesi categoriche che determina il bisogno di spostare e riprendere le sintesi stesse in funzione dei diversi gruppi di coordinate di cui la mente dispone, in un ripetuto sforzo riflesso di adeguazione e riadeguazione, per cogliere e sommare quanti più rilievi delle esperienze concrete, non mai interamente concettualizzate, nè concettualizzabili.

2. Le nostre categorie non costituiscono il fatto della mente dell'uomo; chè anzi, come è vero ch'esse si delineano diversamente nei vari tipi mentali che l'umanità possiede, e nelle rispettive strutture logico-categoriche, si può anche seguire un progresso quantitativo e qualitativo per lo meno nella evoluzione mentale delle stirpi appartenenti alla cultura occidentale. Al più progredito regime logico-categorico si devono ascrivere le ragioni del primato europeo nel mondo umano, specie per quanto concerne il diritto e la scienza. E questa situazione può e deve essere perfezionata in tutte le possibili direzioni. Alla qual cosa serve e intende uno sperimentalismo integrale, che dai contenuti di esperienza risale alla mente stessa dell'uomo.

A questo sperimentalismo non si sottraggono neppure le forme logiche, ritenute finora immobili; e non lo sono, se ne eccettuano i primi principi della coerenza, o, come io la chiamo, dell'*omologia*, cioè dell'accordo del pensiero con se stesso.

Ma dalla simbiosi tra forme logiche e schemi categorici, finora passata inosservata, ho potuto mettere in evidenza due momenti, cui attribuisco la massima importanza: in primo luogo che un vero arricchimento è venuto agli schemi universali del pensiero, e quindi anche alle forme della cosiddetta logica pura, dai progressi della matematica, — divenuta una scienza dell'ordine —, vale a dire dallo approfondimento e sviluppo delle *categorie di quantità* e *grandezza;* e in secondo luogo che tutta la logica tradizionale sillogistica altro non era se non *la logica interna di una sola categoria: la categoria della sostanza.* Da queste constatazioni sono passato a tracciare nuovi piani per la *logica pura* e per la logica che io chiamo *categorica* o *logica per categorie;* e una riforma degli schemi delle *idee generali*, alla stregua dei modelli matematici di *gruppo*, *insieme*, *serie*, *funzione*, *variabile*, *limite* ecc. Ma ciò riguarda la tecnica del pensare ed è secondario rispetto al problema che oggi ci occupa.

Prima conclusione intanto: la critica kantiana delle forme della soggettività era tutta da rifare.

II. Sul secondo punto, legittimità delle conseguenze che Kant ha tirato dal soggettivismo delle forme della sensibilità e dell'intelletto, ho già notato in principio, che bastava a Kant di constatare che alcunchè fosse uno schema necessario e universale dell'esperienza per dichiararlo soggettivo, soltanto soggettivo e destituito di qualsiasi significato oggettivo. Con quale diritto? Questa conseguenza andava *oltre* e *contro* la premessa.

Oltre la premessa: perchè dato e concesso che ci sono forme della subbiettività, le quali condizionano l'esperienza, e questo era già noto a un Democrito e a un S. Tommaso, nulla autorizza l'illazione ontologica, che tali forme abbiano un ufficio e valore, *soltanto* soggettivo.

Contro la premessa: perchè la subbiettività, una volta stabilità, vieta di affermare, ma vieta anche di *negare* ogni e qualsiasi rispondenza tra le nostre esperienze e una pur ipotetica realtà transubiettiva e pretersubiettiva. Chi la nega viola il principio della subbiettività quanto chi l'afferma.

Or se noi non possiamo *nè affermare, nè negare* valori di realtà, cioè valori dell'esperienza nei suoi significati trascendentali, l'unica conseguenza legittima che se ne desume, non è quella di sopprimere qualunque riferimento trascendentale che si faccia delle nostre esperienze a una realtà in sè, ma di rispettare l'*esistenza* e la *problematicità* di cotali riferimenti.

L'*esistenza* di essi anzitutto: perchè ogni esperienza nasce e si fissa con un suo riferimento ontologico, cioè con un senso *vettoriale* verso una sia pure ipotetica realtà in sè, assunta come il sustrato, lo sfondo, la ragione e misura dell'esperienza stessa. Nè un tale riferimento ontologico è sopprimibile: non in punto di fatto, perche, tolto via, riaffiora e riemerge ad ogni passo; non in linea di diritto, perchè, una volta dichiarata, con l'immanentismo assoluto, l'assolutezza dell'esperienza, bisogna accettarla così com'è, continuare a viverla così com'è, e il proporsi d'amputarla nei suoi riferimenti ontologici, anche solo mediante una riserva mentale, sarebbe un procedimento tanto inefficace, quanto arbitrario.

Ma con l'esistenza dev'essere pure riconosciuta la *problematicità* di siffatti riferimenti, che noi non ci limitiamo a fare, ma sottoponiamo di continuo a esperimenti e verificazioni, quando confermandoli, quando correggendoli o integrandoli, e indirizzando a seconda dei risultati non solamente il pensiero, ben più: l'*azione*.

Il che vuol dire: come non possiamo consentire nella totale amputazione dei riferimenti ontologici dell'esperienza, non potremmo neppure adagiarci nella loro accettazione totale e passiva. Un *Begriff* in testa che conducesse all'una o all'altra posizione, sarebbe nel primo caso arbitrario e inattuabile, nel secondo caso parassitario o interamente inutile.

La realtà in sè come problema: è questa la sola conseguenza legittima del criticismo; problema in primo luogo, come abbiamo visto, ineliminabile, in secondo luogo da risolvere continuamente, e da risolvere in qualche modo positivo e affermativo ancorchè parziale, approssimato, provvisorio, pena la vita. Poichè dato e riconcesso che noi non esperimentiamo che fenomeni, ma in un costante, benchè ipotetico, riferimento a noumeni, noi viviamo effettivamente non mai tra soli fenomeni, ma tra noumeni, noumeni, noi stessi. E allora, se sbagliassimo totalmente e sempre nei riferimenti ontologi e nella direzione riflessa delle nostre esperienze, noi non potremmo esistere neppure un'ora sola. La vita stessa, il fatto cioè di continuare a sussistere e a dirigerci, pur tra tante fallacie, anzi prroprio fra esse, ma compensate evidentemente da parziali verità, ci conferma che noi ci moviamo tra processi realistici e non illusori; contrassegnati per altro dal dolore e dalla gioia che accompagnano l'errore o la verità, le nostre perdite e le nostre conquiste, l'impoverirsi o il potenziarsi, l'accrescersi o il distruggersi della realtà nostra e del mondo, per effetto delle nostre ipotesi e scelte bene o male istituite. Noi viviamo a patto di trovarci già in un ordine di verità intrinseche. Noi non conosciamo il vero, ma dobbiamo essere nel vero. *Noi non possiamo pensare senza errore, ma neanche vivere senza verità.*

Con questa constatazione, che accetta tutta la soggettività e relatività dell'esperienza e l'esperienza stessa come necessario fondamento, ma sperimentale, ma controllabile, ma perfettibile, d'ogni e qualsiasi nozione della realtà anche in senso trascendentale; siamo però, se Dio vuole, una volta e per sempre fuori e liberi d'ogni immanentismo assoluto, d'ogni soggettivismo assoluto, d'ogni fenomenismo assoluto, d'ogni solipsismo, d'ogni scetticismo ,d'ogni idealogia disperata, e respiriamo già in un'atmosfera aperta a tutti i venti, oltre Kant.

Oltre Kant! ma, per l'esattezza storica, con un qualche ritorno a Leibniz, cui la scoperta della soggettività dello spazio (ch'era quanto dire il volatilizzarsi del mondo cartesiano!) non

tolse di riconoscere ragionevolmente nel fenomeno dell'*estensione*, attraverso i *rapporti di coesistenza*, un „phaenomenon bene fundatum". Riagganciare bisogna il criticismo a Leibniz e rimettersi, come la vita stessa d'altronde impone, in una relazione intrinseca e progressiva, ancorchè simbolica e analogica, frammentaria e inadeguata, ma sperimentale e concludente, con una qualche realtà in sè. E questo vorrà dire ricollocare la filosofia critica sulla via maestra, che conduce l'uomo-specie con pari fondamento alla scienza e alla metafisica.

*

Io chiamo *dimensione trascendentale* (od ontologica) quella componente costante e insopprimibile di tutta l'esperienza nel suo insieme e di ciascuna esperienza particolarmente presa — specie di *vettore*, o segmento orientato —, che ne addita i riferimenti a una realtà in sè, a un ipotetico sfondo noumenale, trascendente sempre tutti i dati contenuti nell'esperienza stessa.

Più precisamente osservo, che di tali dimensioni trascendentali o riferimenti ontologici ve n'ha normalmente almeno due, cioè in due sensi: l'uno verso un non-io (localizzazioni fisiche, riferimenti ad altri soggetti, ecc.) e inaccessibile, quanto ogni oggetto o non-io a noi estraneo.

È stato un'ingenuità della filosofia romantica dare per ignoto e inconoscibile il mondo, ma per noto e interamente noto il soggetto a sè stesso. Il soggetto si conosce tanto poco quanto poco conosce qualsiasi altra realtà non sua. Confondere l'*autocoscienza*, ch'è una condizione universale d'ogni avvertimento, con la diretta e piena conoscenza che l'io avrebbe di se stesso, è stata una illazione tanto iperbolica, quanto lo sarebbe supporre che l'occhio, nel momento che vede, e pel fatto che vede, veda anche se stesso. L'io psicologico non coglie mai se stesso, ma conosce solo esperienze e proiezioni parziali e discontinue di un proprio io trascendente. Tentare di conoscersi in modo diretto e totale è mettersi sulla via di un regressus in infinitum, perchè da ogni nuova sintesi esulerebbe sempre l'io autore della sintesi. L'io soggetto di tutta l'esperienza, globalmente presa, è dunque un'entità non fisica, ma metafisica, indotta e adombrata, sempre parzialmente e relativamente, sull'appoggio dei riferimenti ontologici soggettivi, cioè della dimensione trascendentale rivolta al proprio io abditus; al modo stesso che il mondo oggettivo viene edificato mediante l'addizione algebrica dei riferimenti ontologici oggettivi — positivi e negativi —, cioè sull'appoggio della

dimensione trascendentale rivolta verso un non-io direttamente inaccessibile. Sono le *costanti* dell'esperienza o relazioni *invarianti* e *covarianti* rilevate e stabilite tanto in seno alle presentazioni fenomeniche, quanto nei rispettivi riferimenti trascendentali; sono *siffatte* costanti che costituiscono il costrutto, stabile quanto lo sono quelle, della realtà da noi appresa sì in senso soggettivo, che oggettivo, sì in senso empirico che metempirico. Tutta la scienza vi collabora. L'azione vi si conforma. Ogni metafisica vi si fonda.

La dimensione trascendentale è l'asse di tutta la nostra ontologia.

Ed è una dimensione che si aggiunge con segno di moltiplicazione a tutte le dimensioni fisiche. Il che vuol dire: tutta l'immanenza moltiplicata per la trascendenza, e la trascendenza non più un concetto marginale e residuale alla maniera di Kant, o marginale e riducibile alla maniera dell'agnosticismo dei positivisti; ma più immanenza, più trascendenza; più fisica, piu metafisica; più azione, più contatti col reale in sè; più sapere, più problemi; più luce, più zone d'ombra; più conquiste, più mistero. È d'altronde quel rapporte che ognuno può constatare da sè ponendo mente al fatto, che i progressi scientifici si accompagnano regolarmente non a una diminuzione, ma a un aumento delle incognite del nostro sapere.

Nel duplice senso della dimensione trascendentale hanno luogo i nostri cimenti con la realtà in sè, ch'è in noi e fuori di noi, e le risposte o rivelazioni che riusciamo a cogliere nell'esperienza: *egofanie*, se riferibili al nostro io trascendente, *eterofanie*, se riferibili a un mondo in sè, a un non-io.

L'esperienza non è mai semplice ripetizione monotona, nè facile campo di pratiche applicazioni di cose note; ma conserva sempre tutta la sua originalità ed enigmaticità e diventa, così intesa, sfingesca e drammatica quanto più. Essa ci fa vivere quella che io chiamo *metafisica del fatto empirico;* l'unico processo che rende possibili gli appdrofondimenti e arricchimenti della nostra vita a strenuo contatto ex abdito con una vera realtà di segno e valore infinito, con un quid di assoluto. *Corrono per tutto sentieri verso l'assoluto e tutti vi s'incontrano.*

*

Da queste considerazioni il realismo viene pienamente giustificato e al tempo stesso impostato in un nuovo assetto spe-

rimentale, solidalmente scientifico e metafisico, dinamico, probante, concludente, progressivo. E per cominciare, munito di un nuovo criterio della verità e dell'errrore.

L'illusione della filosofia tradizionale era quella di poter trovare una volta per tutte un criterio esatto, una *unità di misura* precisa, ideale, assoluta, la quale sia capace di assicurarci sbrigativamente momento per momento della verità o dell'errore d'ogni singolo nostro atto conoscitivo (percezione, giudizio, concetto). L'illusione è stata scontata abbastanza dall'insuccesso a ripetizione di tante e così ingenue ricerche male impostate, e dallo scetticismo che ne era la naturale conseguenza, per potervi insistere oltre.

D'ogni singolo atto o stato della nostra soggettività *isolatamente preso* noi non possiamo mai dire con perfetta sicurezza, nè che sia verità, nè che sia errore. *La realtà che noi viviamo è un sistema:* le nostre verità sono le verità di un sistema, i nostri errori sono le lacune, le imperfezioni, le insufficienze del sistema in cui viviamo, allo stato cui si trova. E un tale sistema viene edificato, demolito, rifatto, ampliato, ad ora a ora, non con sole funzioni teoretiche, cogitative e contemplative, ma con un procedimento infinitamente più complesso, benchè molto familiare a tutti: l'*azione*. L'azione, anche la più rozzamente empirica, è la *complicatio omnium,* in cui ognuno di noi deve mettere improrogabilmente in equazione e alla prova le proprie percezioni e concettualizzazioni, tesi e ipotesi, tutto il noto e tutto l'ignoto, il conoscibile e l'inconoscibile. Fulcro dell'azione, come ho già detto, sono le *costanti* dell'esperienza, tanto le relazionali interne ad essa, quanto le dimensioni trascendentali che stabilmente vi si accompagnano; ma è un fulcro integrato sempre da ipotesi fisiche e metafisiche supplementari, messe in esperimento, anche quelle, nelle nostre previsioni e verificazioni. Pure l'empirismo più grossolano, che colma le lacune del non sapere con ipotesi magiche, segue questo procedimento, analogo a quello della tecnica più progredita; e deve attingere una qualche verità, se dà modo di attuare anche limitatamente. pur negl'infimi stadi dell'evoluzione umana, le profonde ragioni della vita. Oggi noi siamo maturi per una *scienza e tecnica della previsione,* criticamente istituita in senso non soltanto empirico, ma anche metempirico; e non solo nell'azione quotidiana, ma nella scienza stessa, senza far torto alla positività di questa, anzi arricchendone i metodi con l'impiego prudente, ragionato e sperimentale d'ipo-

tesi trascendentali (Cfr. i miei *Nuovi Principi*. Del resto, come dirò fra poco, le nostre categorie non sono altro che *ipotesi trascendentali)*.

Il sistema di realtà che risulta dall'incontro delle nostre funzioni logico-categoriche con le rivelazioni dell'in sè, ch'è in noi e fuori di noi, non è pertanto un quantum di dato e di fisso, nè è uguale per tutti, ma è l'integrazione definita d'innumerevoli variabili, di gruppi e serie di funzioni note e d'incognite, e si estende fin dove si spinge il nostro *attivismo* integrale, con tutti i poteri risolutivi e compositivi, teoretici e inventivi della nostra mente: ma dove questa si scontra con *limiti* extrasoggettivi, parte spostabili, parte impervi.

Dire adunque che *verum est id quod est*, può risolversi in una tautologia; ma si deve sempre dire che *verum est id quod fit*. Ciò significa che al vecchio criterio *formalistico*, che opponeva rigidamente verità ed errore come due *vettori* di segno contrario, si deve sostituire quello *attivistico* di due linee convergenti per approssimazioni progressive, dove l'esperienza dell'errore non è meno probante e utile e forse necessaria, di quella della verità. La misura della riuscita dell'intero processo è data dal quantum di mondo effettivamente vissuto e cioè reso praticamente esistente per noi, è data dalla maggiore o minore ampiezza e ricchezza e resistenza del *sistema di realtà* che, a prezzo di fatica e di pena, siamo giunti a edificare, pur nelle sue mobili ordinanze e architetture provvisorie.

*

Come leggittime conseguenze di tali premesse debbo ora lumeggiare almeno due delle nuove posizioni teoretiche da me assunte.

1. Quell'attivismo integrale che condiziona il volume e l'entità del sistema di realtà da noi costruito e vissuto in lotta con l'ignoto, aumenta le sue prese sul reale in sè, quanto più circostanziato e ricco di alternative si fa il quadro delle nostre categorie. L'incremento di queste funzioni, cioè dei nostri poteri mentali costitutivi e coordinatori delle esperienze, è lento, ma costante (almeno per noi Occidentali). E ad esso si deve se diventa ognora più fitta e sottile la nostra trama logico-categorica e, per effetto di ciò, più pieno il contesto del nostro sapere e meglio armato il nostro agire. Si pensi ai grandi progressi della matematica negli ultimi 130 anni, cioè all'incremento e raf-

finamento di un certo gruppo di categorie della nostra mente, e ai progressi conseguenziali della fisica, cui la nuova matematica, ignota agli evi precedenti, ha schiuso la visione d'un mondo insospettato dall'uomo per millenni di millenni, l'interno dell'atomo.

Perciò lo stato d'imperfezione in cui l'insieme delle nostre categorie si trova — e quale l'ho rilevato in principio — non deve indurci in scetticismo, tanto meno a disarmare del tutto. Anche un rozzo scalpello ha servito a fare dei capolavori.

Le categorie e in generale tutte le forme logico-categoriche di cui disponiamo, qualunque sia la fase di rozzezza o di relativa perfezione in cui si trovano, sono lo strumento necessario e, anche se imperfetto, sempre in qualche modo utile, con cui affrontiamo l'esperienza, non pure del fenomeno, del reale in sè. Ed esse ci dicono sempre qualche cosa.

È stato l'errore più grave di Kant sostenere che le categorie non abbiano alcun impiego e non dicano più nulla oltre il fenomeno. È vero proprio il contrario. Le nostre categorie non hanno impiego e significato — sia pure in modo problematico —, se non in senso trascendentale, cioè se non sono riferite a tutta la realtà, alla realtà in sè, al noumeno, più ancora che al fenomeno. Le categorie sono gli schemi relativamente stabili, benchè sempre ipotetici, alla cui stregua noi tentiamo di congetturare e organizzare l'accordo della nostra mente con una vera e non illusoria realtà. La funzione vera delle categorie è adunque quella d'*ipotesi trascendentali* e più precisamente d'*ipotesi di lavoro*. Le configurazioni che l'esperienza assume in esse e per esse sono certo *simboliche* e vogliono essere almeno *analogiche* rispetto alla compulsata realtà in sè; ma le risposte che noi atteniamo alla nostra inchiesta logico-categorica della realtà, hanno sempre un significato.

Aggiungerò, che dal duplice continuo esperimento che noi facciamo della nostra mente e dei contenuti d'esperienza; da tutti i nostri assidui sforzi di raffinare e di perfezionare e acrescere gli strumenti della nostra tecnica del pensare e dell'agire; potrà conseguire, che categorie venerande finora adoperate con fiducia vengano abbandonate (l'Höffding per es. ha chiamato la *categoria della sostanza* „una categoria morente" — eine sterbende Kategorie —) e sostituite. Ma di questo non deve farsi un dramma, come oggi avviene tra i fisici per la sostituzione del probabilismo alla causalità. Bastano due considerazioni:

l'una che, come s'è detto, le categorie non sono che ipotesi di lavoro, da conservare dunque finchè utili e da abbandonare, se sostituibili con altre più feconde; e l'altra, che in qualunque caso si tratterà, se mai, di sostituire un modello d'ordine più adeguato a un altro che lo è meno, ma pur sempre di *una scelta tra modelli d'ordine*. Si rifletta per esempio, che anche il probabilismo,di cui fa oggi sì largo uso la scienza, implica anch'esso un postulato d'*ordine*, cioè il presupposto di una *eguale distribuzione dei casi favorevoli*, base metafisica, questa, di qualunque *calcolo di probabilità*. Non per altra ragione H. Poincaré rifiutava di ammettere il calcolo delle probabilità fra le scienze matematiche *pure*.

In definitiva è sempre un *ordine*, comunque atteggiato e configurato, che dà struttura alle *costanti* dell'esperienza e che ci porta a più strenuo contatto con una *struttura* altrettanto *ordinata del mondo in sè*. Può essere che tra le due strutture vi sia solo un rapporto analogico, più o meno *bene fundatum*, e che i nostri schemi simboleggino sempre imperfettamente e inadeguatamente l'*ordine del reale in sè*. E infatti bisogna riflettere che se, ad es. noi possedessimo un senso elettrico, che ci facesse rilevare anche le differenze tra elettricità positiva e negativa, tutta la nostra visione e nozione delle cose, delle masse, del cosmo, dei suoi movimenti e fenomeni, ne sarebbe profondamente modificata. Ma in qualunque situazione daranno sempre i nostri modelli di relazioni ordinate gli accostamenti più profondi cui può sperare di giungere asintotticamente la mente umana, con la modestia dei suoi mezzi, nel suo commercio col reale in sè e con un quid d'assoluto. L'*ordine*, e non questa e quella categoria particolare, è e sarà sempre l'ultimo e più sicuro ancoraggio d'ogni teodicea.

2. L'altra posizione è questa: che il sistema di realtà, benchè sia una variabile dipendente dei poteri mentali, diversi da soggetto a soggetto, è un prodotto non mai soltanto *individuale*, ma eminentemente *collettivo* e *storico*. Esso si accresce anche di tutti i consensi sociali e della esperienza dei secoli e dei millenni. La quale può e deve essere corretta, integrata e accresciuta, ma non può essere stata mai del tutto in errore, se in qualche modo ha compiuto una sua funzione vitale costruttiva e storica. Infatti, malgrado i nuovi non dubitabili acquisti del sapere scientifico, noi dobbiamo spesso riconoscere, per esempio, che l'empiria tradizionale non ha avuto mai interamente torto.

Il *criterio della verità* adunque si sposta non solo dalla sede tradizionale *cogitativa* e *contemplativa*, in cui era stato invano cercato, nel campo dell'*azione;* ma dall'*azione individuale* alla pratica costante, addizionale, e in continuo progresso, delle generazioni e degli evi. Di regola l'*azione storico-collettiva* si rivela, come criterio di verità e di scelta, un'istanza superiore all'azione individuale. Il *consensus omnium gentium* ha pure una sua funzione teoretica.

*

Già questa nozione del *sistema della realtà* giustifica la tesi del *realismo costruttivo*, e cioè che il processo della conoscenza non è mai semplice adeguazione passiva a una realtà data, ma si alimenta di un *attivismo*, che concorre col fatto proprio a stabilire la consistenza e misura della realtà da noi conosciuta e vissuta, senza limiti assegnabili a priori.

Bisogna intendersi circa la pretesa passività e obbiettività specolare della scienza. Tutta la scienza è anzitutto, in quanto ricerca e conquista, un prodotto di *attività* e d'interventi in settori privilegiati dell'esperienza, dov'è o si è reso possibile di osservare direttamente o di governare in qualche modo la *condizionalità dell'accadere.* Ma c'è inoltre il fatto che l'attività esploratrice della scienza si spinge a profondità maggiori o minori, a seconda dello stato delle nostre categorie, dei nostri poteri risolutivi d'inchiesta e d'organizzazione, euristici e sistematici. C'è insomma un attivismo costruttivo nella scienza e nei suoi cimenti sperimentali, con la realtà, in tutto analogo (e perciò spesso altrettanto appassionato) allo sperimentalismo non meno sistematico e costruttivo della vita lanciata comunque nell'alto mare dell'agire. E i due sperimentalismi, tendenti a fondare e a sviluppare un medesimo *sistema di realtă,* spesso s'incontrano e s'aiutano a vicenda. E infatti anche per la scienza il *sistema* conta quasi più delle singole verità. Si pensi alla difficoltà che trovano a essere riconosciuti fin come semplici fatti, dei fatti nuovi positamente accertati, che tuttavia siano incompatibili col *sistema* di realtà acquisito alla teoria e consolidato dalla prassi (es. i fenomeni metapsichici).

L'attivismo e il bisogno di sistema sono adunque alla radice dell'„impassibile" scienza come lo sono dell'azione quotidiana. Essi muovono e animano pure la più alta speculazione. in apparenza astratta, di fatto ambiziosa d'improntare con sue sintesi,

più comprensive dei comuni concetti, e d'organizzare stabilmente un maximum d'attività umana, nella lotta contro l'invano, nel flusso eterno delle cose, nell'evanescenza del nostro stesso essere empirico. Tutto concorre attivisticamente, scienza, vita, filosofia, a costruire e ad estendere il *sistema di realtà* nel quale e del quale viviamo.

Con tutto ciò il realismo fin qui descritto non è che approssimativamente una metà, certo la fondamentale, ma non la più interessante e la più concludente, dell'intero realismo vissuto e edificato dall'uomo.

È stata la preferenza regolarmente accordata all'ansiosa ricerca obbiettiva delle *costanti* dell'accadere naturale, prima e indispensabile base all'edificio ,a far deviare l'attenzione da processi ulteriori, impropriamente squalificati come *pratici, tecnici,* o *soggettivi,* e degradati a semplici applicazioni di teorie accertate o peggio a stati interiori inconsistenti ed effimeri, mentre erano un sicuro potenziamento e la culminazione dell'ontologia umana. L'errore di prospettiva ha impedito di vedere persino quanto c'era di teoretico, oltre il già noto, nei comuni fatti dell'agire e del valutare; e infine quanto maggiore realtà condensasse in sè il mondo umano al paragone del mondo della natura.

È ora di riconoscere, che il realismo costruttivo, ch'è già insito nelle prime e più semplici approssimazioni teoretiche e pratiche, si accresce in senso sempre più ampio e poderoso: 1° a misura che l'uomo viene vincendo, con tutti i suoi mezzi, con tutte le sue risorse, la naturale dipendenza da condizioni d'esistenza a lui estranee od ostili per sostituirvi rapporti di direzione e di comando e la trasformazione volontaria dell'habitat umano; 2° ancora più e meglio, a misura che l'uomo viene inserendo e sviluppando *il mondo dei valori umani* in un mondo non umano.

Ripeto e chiarisco: era un errore di prospettiva della vecchia ontologia dare per veramente reale il regno della natura, e per reale il regno dell'uomo solo in quanto assimilato o assimilabile al primo; anzi negare gli attributi della vera realtà a tutto ciò che s'agita nella coscienza umana, in quest'-*interno di mondo* riservato all'uomo. È vero il contrario. Nulla v'é a ben riflettere, di cosi labile come il fenomeno fisico, che ha la durata dell'attimo fuggente e deve ad ogni attimo rifare la sua realtà o cessare di essere, trasformarsi o degra-

darsi. E nulla è invece più resistente e fecondo di realtà, nei secoli e negli evi, del mondo morale, del mondo dei valori umani, che la stessa natura ignora, e che l'uomo crea e propaga all'infuori d'ogni dipendenza da modelli fisici e naturali. Il mondo dei valori è più ricco di realtà del mondo della natura, e annuncia tutta l'originalità e potenza dell'uomo nel cosmo; di noi esserucci tentacolari, che un nonulla può uccidere, ma nessuna forza cosmica può nel nostro „interno di mondo" piegare.

Quel che da questa nozione capovolta della realtà scaturisce, non è più soltanto una ontologia vaga, indeterminata e procedente a caso, senza direzione e senza mèta; ma tutta una scala ontologica esattamente graduata e orientata; che per essere umana non è mai soltanto soggettiva; per essere frutto di pensieri, sentimenti e volizioni dell'uomo non per questo presenta caratteri di realtà meno imponenti e resistenti, anzi più di qualsiasi più potente processo cosmico.

*

La *scala ontologica* che l'uomo edifica nel *suo* „sistema di realtà", ha queste due caratteristiche soltanto sue: la prima che essa implica tutta la realtà naturale, cioè la realtà obbiettivamente data, la conferma e convalida, ma va sempre oltre la totale dipendenza umana da essa; la seconda, che ciascun grado superiore implica, conferma e convalida, ma supera al tempo stesso tutti i gradi inferiori, sviluppando funzioni di sempre maggiore libertà e potenza umana. Il *realismo* costruttivo dei gradi minori diventa così via via *creazione* e si fa *superrealismo*: conscio di tutti i limiti, ma armato delle crescenti risorse umane per rimuoverli quanto più; piantato su un massimo di positività, ma animato d'un coraggio metafisico sempre più grande e operoso, nella organizzazione consapevole dell'umano destino.

Vuol essere dunque dichiarato subito, che, in conformità alle caratteristiche suddette, nella scala ontologica da me tracciata, io attribuisco alle funzioni della soggettività un realismo costruttivo minore, quanto più esse sono oggettivamente condizionate; e una potenza creatrice maggiore, quanto più esse sono oggettivamente incondizionate e soggettivamente elettive.

In altri termini le vecchie distinzioni tra oggettività e soggettività, per cui si assegnava a rovescio un massimo di realtà alla realtà fisica e un valore ontologico minimo alle funzioni elettive del soggetto, sono assorbite dalla integrazione delle

due componenti, oggettività e soggettività, in un realismo sintetico e progressivo, al quale entambe le componenti partecipano e collaborano sempre, ma *in proporzioni gradualmente ed esattamente inverse*. Al piede della scala stanno le funzioni realizzatrici del soggetto assediate da condizioni e da limiti; al sommo splendono trionfanti le funzioni creatrici, che hanno subordinato a sè la realtà naturale vincendone le dipendenze e limitazioni, e dispiegano una realtà d'elezione, di più in più umana, che si aggiunge con caratteri suoi propri alla storia naturale del mondo.

Secondo questo nuovo criterio le funzioni ontologizzanti dell'uomo si graduano dal basso all'alto nel seguente ordine: 1⁰ *funzioni teoretiche*, 2⁰ *tecniche*, 3⁰ *pragmatiche*, 4⁰ *assiologiche*.

Il primo grado — massima condizionalità oggettiva e minima soggettività (limitata questa alle funzioni strumentali, pur così importanti, della mente) — è costituito dai *valori teoretici*, ossia dalle *costanti* dell'esperienza, elevate, quando possibile, al rango di *certezze scientifiche*.

Al secondo grado stanno le funzioni inventive, cui si debbono le *conquiste tecniche*, le quali involgono i valori teoretici accertati, ma pongono altresì in equazione incognite non ancora decifrate e impiegano oltre alle attività teoretiche quelle creative, più libere, del *nous poieticós*.

Segue nel terzo grado l'*azione umana* in generale, Essa si fonda sulle costanti o certezze teoretiche e sulle risorse *tecniche*, ma deve sempre oltrepassare tutto il noto e tutto il conoscibile, compulsando in qualche modo l'ignoto e l'inconoscibile, con scelte e ipotesi d'ordine trascendentale, implicite in qualsiasi pragmatismo.

Al quarto e più alto grado si schiude *il mondo dei valori umani*, che si inizia con le funzioni valutatrici e avvaloratrici più semplici e si sviluppa e organizza in „sistemi di valori" di più in più ricchi, vari, poderosi, dominatori. Nella vita dei valori tutta la realtà naturale, e umana, teoricamente conosciuta, tecnicamente dominata, pragmatisticamente sperimentata, è riassunta, come in virtù d'una palingenesi, in modi umani, che in parte la trasformano, negano, trasfigurano, ricreano, accrescono, moltiplicando solo le esperienze valutate positivamente e ostacolando o annullando le contrarie.

Nel *mondo dei valori umani* si può istituire poi una gerar-

chia interna analoga a quella dei gradi ontologici che lo precedono: massima condizionalità obbiettiva in basso, minima in alto; e inversamente, *gradi di libertà sempre maggiori*, a misura che si sale nella scala dei valori. Congiuntamente alla decrescente condizionalità obbiettiva e al crescente sforzo costruttivo, aumenta la complessità dei valori, per la ragione accennata in principio, che i gradi superiori implicano sempre tutti gl'inferiori e vanno oltre. La massima complessità, congiunta con la massima libertà, segna l'apogeo della potenza creatrice e realizzatrice, dalla quale tutto il realismo dei gradi inferiori è superato. In ciò consiste il *superrealismo*.

Secondo questo criterio la scala dei valori umani si ordina gerarchicamente, per le successive implicazioni dei gradi inferiori, ma *in modo irriversibile*, dal basso in alto, così:

1. *valori economici*, 2. *valori giuridici*, 3. *valori politici*, 4. *valori morali*, 5. *valori poetici*, 6. *valori religiosi*. È appena necessario avvertire, che questa classificazione è di categorie, e non significa una separazione o separabilità di fatto.

1. I *valori economici* hanno un massimo di dipendenza dalla realtà fisica e naturale e da una scala di bisogni, che può essere variata solo entro certi limiti. Essi attuano un *primo grado di libertà umana*, cioè la più ampia possibile subordinazione della natura a un massimo di bisogni dell'uomo. Comunque si tratta di una libertà condizionata dalle leggi della natura, in noi e fuori di noi, alla quale non si comanda se non ubbidendole, *non nisi parendo*.

2. Seguono i *valori giuridici*, i quali introducono nelle valutazioni umane un *secondo grado di libertà*, ignoto ai valori economici, con la scelta di date *costanti giuridiche* nelle relazioni umane, o *modelli d'ordine*, ai quali viene attribuita la certezza, protetta o imposta, di determinati effetti sociali.

3. Un terzo *grado di libertà* introducono i *valori politici*, cui è confidata l'*economia della vita* d'una intera collettività. Essi implicano i valori economici e giuridici e li oltrepassano, in quanto tendono ad assicurare, anche con sacrificio, il più ampio sviluppo di funzioni di potenza collettiva. Si tratta comunque di funzioni condizionate anch'esse da fattori obbiettivi (geografici, etnici, storici) e da correlazioni emulative e rapporti d'interdipendenza con altre collettività umane, direttamente ingovernabili.

4. I *valori morali* pervadono il più a fondo possibile la vita dei valori economici, giuridici e politici, ma attingono un

superiore, *quarto grado* d'incondizionalità e *di libertà*. Essi aspirano a dare un ordine e stile morale alla vita umana e, al limite, tendono a divenire universali. La loro universalità effettiva è tuttavia condizionata dallo stato dell'*economia universale della* vita, con cui qualsiasi morale universale o „naturale" o „ideale" deve venire ad accordi e persino a compromessi.

5. I *valori poetici* attingono un *grado* ancora più alto, il *quinto*, d'incondizionalità e *di libertà*. Con essi si opera l'indefinita moltiplicazione delle esperienze umane e l'arricchimento illimitato della realtà praticamente vissuta, non mai accettata passivamente, ma trasfigurata nei modi più impreveduti, che la natura non conosce. I tre regni d'oltretomba di Dante, il mondo fiabesco dell'Ariosto, il Mosè di Michelangelo, una melodia di Bellini sono realtà *super-natnrali* e documenti d'un *superrealismo* che trae la sua libera origine dal genio dell'uomo. Per altro la libertà dei valori poetici non è così assoluta come si suol credere. Funzioni della vita in sviluppo, essi investano tutta l'economia della vita e reagiscono sugli altri valori della vita, la quale a sua volta o assorbe o respinge i nuovi valori poetici e decide della loro sorte finale.

6. Con *un massimo* d'incondizionalità empirica, *di libertà* interiore, di complessità gerarchica e di potenza ordinatrice e costruttiva si pongono infine i *valori religiosi*. Con questi l'asse di tutto il mondo dei valori umani e della stessa realtà naturale è trasferito in un sistema metempirico, donde opera in tutta la sua estensione *la categoria dell'Assoluto*. Perciò i valori religiosi involgono tutti l'immanenza e la potenziano massimamente in una trascendenza, che diventa il *Soprannaturale*. Da ciò la suprema capacità della categoria religiosa di subordinarsi tutte le altre categorie di valori umani e l'irriversibilità di siffatta gerarchia, poichè solo la categoria religiosa è tale da imprimere all'intero sistema della vita il suggello dell'infinito e dell'eterno, in una parola, dell'Assoluto, L'edificazione religiosa della vita umana, del mondo umano, del mondo dei valori umani, oltre tutti i limiti empiricamente e storicamente assegnabili, tende alla massima conquista della nostra ontologia: alla cui base stanno *le certezze scientifiche*, alla sommità *le certezze metafisiche*.

*

Tutti i gradi di questa ontologia, dalla prima ricerca apparentemente impassibile, eppure appassionata, delle *costanti* dell'esperienza, al più alto ed efficiente sforzo costruttivo d'un mondo

umano in funzione del Soprannaturale, sono pervasi d'una stessa ansietà, l'anelito a una realtà non illusoria, non scenografica, non fantasmagorica, ma vera realtà, piena di valore e di valori assoluti. Nè questo slancio di continuo superamento è vano, se riesce a fondare sistemi di realtà spirituali trasumananti, che vincono il tempo e a cui nessuna realtà fisica e naturale è confrontabile per potenza ordinatrice, per virtù avvaloratrice, per fecondità creativa e storica.

Certo una tale conquista dell'assoluto deve fare sempre i conti con limiti non umani. Ma qui un'esperienza che si perde nella notte dei tempi, per noi millenaria, universale e costante, avverte, che oltre tali limiti non sono soltanto potestà che ci sorvegliano e contrastano, ma anche potestà che ci vigilano e soccorrono.

È anzi opportuno ricordare a questo punto, che tutti i mobili segmenti relazionali delle nostre esperienze hanno *due dimensioni trascendentali*, cioè due sfondi noumenali, l'uno verso la nostra stessa più profonda interiorità, l'altra verso un mondo di realtà non soggettive. Se non che noi non sappiamo, nè sapremo mai, se in qual modo oltre la soglia della coscienza le due dimensioni trascendentali s'incontrino e come si chiuda in se stessa la sfera della noumenalità di tutto l'essere soggettivo e non soggettivo; non sappiamo pertanto, e non sapremo mai, con quali più profonde realtà noi veniamo a contatto nelle stesse profondità del nostro essere abditus ex abdito.

Ecco perchè nella esperienza dei millenni, alle *egofanie* ed alle *eterofanie* sono congiunte le *teofanie*, ora nella più risposta intimità delle coscienze, ora in un qualche misterioso filo conduttore degli accadimenti. I concetti di *demone interiore* e di *provvidenza*, noti e familiari a tutti gli evi, si trovano già elevati a principi filosofici in Socrate e Platone e fin nei razionalisti dell'antichità, gli Stoici. Quel trascendentalismo ond'è intessuta tutta la nostra esperienza e teoreticità, si colora così e prende persona nei miti religiosi di tutti i tempi e negli aspetti più elevati e confortevoli che il Divino ha assunto per le sfere più civili e nobili dell'umanità nella storia morale più edificante e costruttiva che il mondo umano conosca. Qui l'esperienza, criticamente approfondita quanto si vuole, può diventare *sperimentalismo mistico*, non meno positivo e probante, nella sua ineffabilità, d'ogni altro sperimentalismo. Qui la vita alla mercè delle circostanze, simile a una navigazione senza bussola in un

mare senza approdi, acquista il suo fisso polo e s'anima di slanci di fede, che hanno sempre del prodigio, se pure perdano a quando a quando di lena e cedano al morso di esperienze aberranti, ammonitrici pur esse.

In ogni caso il risultato positivo di tanti sforzi, oscuri e illustri, anonimi e celebrati, costruttivi sempre; la costante nobilitazione della vita umana nella virtù, nella poesia, nel dovere, nel sacrificio, nell'eroismo, nella santità, sono una conferma indistruttibile e inconfutabile di un'ontologia umana, che può varcare tutti i limiti della dipendenza obbiettiva ed edificare solenne e impavida in seno a una realtà non umana, nella storia naturale dell'universo, il regno dell'Uomo e il regno di Dio.

*

Compiuta la non breve, eppure sommaria rassegna dei movimenti filosofici contemporanei in Italia, mi rimane a dire della loro importanza nel quadro della filosofia mondiale, per trarne qualche indicazione circa l'avvenire.

Si suol ripetere, che la filosofia è ferma da migliaia d'anni a segnare il passo sui medesimi problemi e sulle medesime alternative nel risolverli. Ciò non è esatto. Esiste un progresso filosofico, che si rivela a colpo d'occhio nella *moltiplicazione dei problemi*. Una filosofia è più progredita rispetto alle precedenti, se pone problemi nuovi. Inoltre le grandi mutazioni filosofiche, dovendo seguire la lenta evoluzione dei poteri mentali, sono lente anch'esse, ma diventano alla fine evidenti nel fatto, che problemi, i quali occuparono per secoli gl'ingegni più eccelsi, sono divenuti improponibili. Oggi per esempio nessuno penserebbe a rimettere seriamente in discussione le *idee platoniche*, le *forme aristoteliche*, gli *universali* nel senso del Medio Evo, le *idee innate* del Razionalismo, gli stessi *giudizi sintetici a priori* di Leibniz e di Kant, specie *d'innatismo* anche quello.

Possiamo quindi attenderci, che le basi della filosofia contemporanea si sposteranno pur esse, forse più presto di quanto non si creda. Sicchè mentre oggi non sembra possibile di aprire bocca in filosofia, senza cominciare dal definire il *soggetto* e l'*oggetto*, dal prender posizione per l'*immanenza* o per la *trascendenza*, dal risolvere preliminarmente il preoccupante problema, se questo calamaio è fuori di me o dentro di me; verrà giorno in cui siffatte discussioni appariranno oziose e risibili, e le posizioni del realismo integrale saranno pacificamente accettate come ovvio punto di partenza da tutti. Viceversa i pro-

blemi della *realtà*, della *verità* e del *valore* potranno assumere una formulazione nuova, che oggi non ci è dato di antivedere anche per il concorso dei continui e imprevidibili progressi scientifici.

Io sono per esempio convinto, che, mentre i filosofi che hanno proclamato la *soggettività dello spazio*, da Kant ai suoi ripetitori pedissequi, hanno fatto chiacchiere e generato confusione; molto più hanno contribuito a una concludente impostazione del problema dello spazio matematici quali Riemann, Klein e Veronese con la *teoria generale degli spazi* o *delle metriche a n dimensioni*, della metageometria o *geometria non euclidea*, degli *spazi non archimedei;* Minkowski con la *temporalità* dello spazio ed Einstein con l'introduzione di un parametro di curvatura nella fisica tridimensionale; ma ancora più decisamente chimici e fisici, quali ad es. Wollaston, quando intuì che nella formazione dei composti chimici non solo esistevano proporzioni definite di pesi atomici, ma anche *simmetrie di posizione e di distanze geometriche definite*, ch'è quanto dire configurazioni spaziali, divenute fondamentali per la *stereochimica;* Pasteur, quando scoprì il fenomeno della *chiralità*, per cui sostanze chimiche del tutto identiche per la qualità e i pesi atomici dei loro componenti, differiscono di proprietà interamente diverse, soltanto per il fatto di una disposizone strutturale interna, che fa deviare il piano di polarizzazione d'un raggio luminoso *a destra* o *a sinistra;* Lane, quando nelle sue esperienze del 1912 riuscì a stabilire mediante speciali radiazioni sulle sostanze cristallizzate, che i cristalli si distinguono non soltanto dalla composizione chimica, dalla loro conformazione e dalle loro proprietà ottiche, ma anche dalle *posizioni reciproche* che in essi occupano gli atomi, rivelate per mezzo dei raggi x.

Sembra incredibile! I Filosofi, quasi vivendo in un altro pianeta, continuano a ripetere nel loro monoideismo: *lo spazio è soggettivo*. Gli scienziati non danno loro retta, esaminano le funzioni spaziali oggettivamente e giungono a scoperte sorprendenti di un ordine spaziale inimmaginabile, prodigioso e insovvertibile, nella più intima struttura dei costituenti minimi della realtà.

È evidente che l'attuale regime di separazione tra filosofia e scienza conduce quasi a un'assurda ammissione di una doppia verità, e deve cessare. Non dev'essere più lecito ai filosofi di

chiudersi in un vaniloquio e d'ignorare lo stato effettivo dei problemi, quale la scienza lo conosce. D'altra parte è bene che neanche gli scienziati ignorino i risultati della *filosofia critica,* la quale per una buona metà è *teoria e tecnica del pensiero.* Essi filosofeggiano oggi per es. sul *principio di causalità, sul probabilismo, sul principio di conservazione* ecc. e si sentono mancare il terreno sotto i piedi all'idea di dovere anche parzialmente rinunciare a venerabili categorie tradizionali. Se sapessero che le categorie sono sempre *ipotesi trascendentali* e *ipotesi di lavoro,* le maneggerebbero con più disinvoltura e le sostituirebbero al bisogno, senza tanto piato, con modelli d'ordine più corrispondenti. Io ho una grandissima ammirazione per gli scienziati e imparo da loro tutti; solo osservo che, mentre essi si guarderebbero bene dall'adoperare un apparecchio da laboratorio senza averlo prima esaminato, adoperano invece il pensiero, ch'è pure un apparecchio, colle sue risorse e i suoi limiti, senza conoscerlo.

D'altronde le grandi mutazioni filosofiche non avvengono solo per effetto di autocritica e per sviluppo endogeno. Esse partecipano dei grandi movimenti degli spiriti, dei bisogni essenziali e delle esperienze storiche di tutta un'età.

Così per esempio è inconcepibile che un'età come la nostra, tutta penetrata d'un realismo in azione da giganti, assillata da problemi concreti di vita o di morte per sterminate moltitudini, bisognosa di *positività* come dell'aria per respirare, costretta tra frontiere di realtà da spostare a tutti i costi, osando l'impossibile, contro ogni evidenza e verosimiglianza, mediante tutte le risorse della scienza, della tecnica, del genio, possa contentarsi d'una filosofia la quale le somministri ancora il sonnifero della *soggettività assoluta,* della equazione biunivoca: *realtà=pensiero, mondo=io;* creda sul serio nella autocreazione o partenogenesi del *limite,* che solo il *soggetto* darebbe a se stesso, e simili romanticherie.

D'altro lato dev'essere già divenuto palese per tutti, al lume delle inaudite esperienze storiche del nostro tempo, che tali romanticherie non sono esenti da responsabilità nelle spaventose crisi morali e sociali cui assistiamo. È certamente eccessivo ridurre i colossali rivolgimenti storici d'oggi a cozzi tra filosofie. Forze umane oscure, se non cieche, forze elementari non trattabili alla stregua di schemi d'ordine divenuti insufficienti, forze nuove e fresche, prima latenti, assurte oggi al rango di

protagoniste della storia, rompono tutti gl'involucri e mandano per aria i vecchi equilibri, non curando di distruggere pur di fondare una realtà nuova. Ma anche i movimenti rivoluzionari più violenti compiono sforzi per concettualizzarsi e darsi una dottrina (Lenin, per es., sentì il bisogno di comporre una sua *Dialettica,* che doveva fornire la chiave di tutto e una norma per tutti); e così anche gli obici e le bombe e le pallottole dei plotoni di esecuzione hanno una certa loro carica di filosofia. Allora diventa impossibile separare la responsabilità filosofica dalla responsabilità politica.

Non sembri una esagerazione, ma bisogna essere ciechi per non accorgersi, che la babelica confusione spirituale e morale e sociale, che regna sovrana nella vita moderna, origina da quando la filosofia si rese incapace di dare criteri sicuri per distinguere il *reale* dall'*irreale,* il *vero* dal *falso,* il *bene* dal *male.* Dirò di più, che tra le confusioni che ne scaturirono, quella riguardante il bene e il male era forse la meno pericolosa, perchè si sarebbe potuta chiarire più presto, se non avessero ceduto anche i piloni della *realtà* e della *verità.* Da allora, quasi che un potere diabolico fosse riuscito a scompigliare le menti e a intrigarle in modo indistrigabile, proprio da allora data l'epoca delle maggiori aberrazioni, dei peggiori eccessi ed arbitri dell'io chiusosi in un isolamento teoreticamente assurdo ed eticamente folle; da allora si sono scatenate tutte le assolutezze e dissolutezze della ragione individuale; è insorto il moderno *titanismo,* delirio della soggettività assoluta, che ripete da se stessa e da sè sola la propria legge, la realtà, anzi, propria e del mondo. Le rivolte anarcoidi, gli arbitri ex lege, tutte le disperazioni e tutte le temerità, l'assenza d'ogni relatività, la solitudine del cuore, l'antistoricismo catastrofico, distruttivo a ragione e a torto di tutto il passato, la demolizione del tessuto connettivo e d'ogni principio d'ordine della convivenza umana, tutte le *negazioni* insomma che caratterizzano i movimenti spirituali, sociali e politici del nostro tempo, procedono affiancati da filosofie uscenti da quella medesima matrice; ripetono da una comune filosofia il fondamentale ripudio d'ogni realtà e verità assoluta, la proclamata fungibilità, ad arbitrio del soggetto, tra reale e irreale, vero e falso. L'individualismo anarchico è fratello gemello del solipsismo. Il materialismo storico procede dalla stessa filosofia che aveva istituito l'equazione *Dio=mondo=io.*

Fra tanto sbandare e annaspare di costruttori, pei quali è intanto un eroismo distruggere; di umanitari banditori di nuove felicità, ai quali non riesce di ravvisare nell'umanità cui negano il diritto alla vita la medesima umanità che si propongono di felicitare; una cosa è ben certa: ch'è vano pretendere di ridare un ordine al mondo, se non si ridà ordine alle idee, disciplina alle menti. Ma più di tutto si fa manifesto e urgente il bisogno di tornare a relativizzare la mente dell'uomo, di abbassare l'orgoglio della ragione, d'insegnarle la modestia dei suoi poteri e delle sue approssimazioni, l'assurdo di risolvere tutto l'essere nel pensiero dell'uomo senza residui, la realtà di *limiti* non soggettivi, la necessità di una *scienza* del limite, d'una *etica* del limite, d'una *religione* del limite e fin la possibilità d'una *poesia* del limite.

Solo a patto di una tale rieducazione mentale e morale mi sembra possibile, che acquisti un nuovo equilibrio il piccolo senno dell'uomo e sia dato un ordine stabile e fecondo e progressivo alle cose di questa nostra sbalestrata età; in accordo del resto con le più preziose e insostituibili esperienze e conquiste morali di tutti i tempi, le quali sono e restano il più insigne titolo di nobiltà dell'uomo-specie.

Ma il lavoro non sarà nè facile, nè breve. E dovrà essere compiuto anzitutto in sede di revisione filosofica.

La filosofia italiana, che il Fascismo ha lasciato sapientemente libera — come ognuno può rilevare dal vistoso quadro di scuole e d'indirizzi contemporanei della filosofia in Italia, da me qui abbozzato — è già all'opera. E il suo apporto alla risoluzione della più grande crisi spirituale del nostro tempo, è certo un fattore cospicuo di chiarificazione, che potrà anche riuscire decisivo.

A propos des suggestions philosophiques de la science contemporaine [1])

par ABEL REY

Le caractère le plus apparent de la science contemporaine c'est sans doute le bouleversement profond qu'ont subi à peu près tous ses chapitres. Il est toujours fort aléatoire de vouloir préciser historiquement un mouvement contemporain. L'histoire ne peut „voir" qu'avec un certain recul, non point tout pour des raisons psychologiques qui, d'ailleurs, sont déjà d'importance, ou des impossibilités d'information complète, qui parce qu'elle aussi, comme toute science, n'existe qu'en construisant des chaînes de raisons et de faits. Pour construire les chaînes il faudrait déjà tenir les mailles de l'avenir au moins prochain et l'historien n'est, ni ne doit être, un prophète.

Aussi faut-il ici beaucoup de prudence, et s'en tenir à des constatations aussi positives que possibles.

Sous ces réserves, les sciences semblent nous présenter actuellement un état voisin de celui qu'elles offrirent lors de leur participation tardive à la Renaissance à la fin du XVI-e siècle et au commencement du XVII-e. Elles remettent en question avec leurs principes fondamentaux, leur esprit même. C'est dire la profondeur de leur examen de concience, du même coup toutes les „suggestions philosophiques" dont il est gros. D'autant plus que les soi-disant „crises" des sciences, si elles

1) J'ai accepté à peine modifié, le titre que me proposaient les initiateurs de ces „Mélanges" en l'honneur de M. Petrovici. La maîtrise avec laquelle le philosophe roumain s'est intéressé aux problèmes de la logique, partant de la philosophie des sciences, le disposeront favorablement envers ces quelques lignes qui n'ont d'autre but que de lui apporter — dans la mesure de mes moyens — l'hommage qui lui est dû.

gênent quelquefois les savants, bien qu'elles soient le levain du progrès, sont la pâture des philosophes.

Comme il serait vain d'effleurer toutes les remarques, en nombre presqu'indéfini, qui surgissent à la réflexion à propos des remaniements actuels de nos sciences, il m'a paru préférable de chercher un des centres de perspective d'où il en peut être aperçu quelques uns des plus philosophiques.

*

La science — par ce mot entendons plus encore que l'ensemble des sciences la pensée générale qui semble les animer toutes, et évoluer avec elles — a toujours un but général. Retrouver à travers nos moyens de fortune un réel bien déterminé „jeté" en quelque sorte devant nous qui nous efforçons de le connaître — d'un mot, *l'objet*. Ce but a impliqué deux postulats: le premier c'est que l'acte de connaissance supposait un dualisme foncier, des objets réels d'une part, un sujet qui les connaît de l'autre; le second, que ces deux entités en soi absolument indépendantes l'une de l'autre, peuvent toujours être séparées dans le résultat de la connaissance. La poursuite de cette séparation c'est toute l'histoire des sciences.

Les qualités constitutives substantielles, tirées de ce que notre connaissance nous offre en apparence immédiate, puis les concepts plus raffinés et abstraits par lesquels les appréhende notre intellect, voilà ce qui parut d'abord objectif dans la science hellénique. Mais dès ce moment les atomistes entrevoyaient déjà derrière ce qualitatif „ondoyant et divers", quelque chose de plus stable, de plus objectif qui y commandait. Les formes géométriques élémentaires, créatrices de toutes les formes bien plus complexes que nous offre la perception des choses, bien plus dépouillées à la fois et plus stables que la coloration qualitative. Ces formes élémentaires reliées entre elles, réagissent entre elles selon une mécanique géométrique elle aussi en dernière analyse: chocs et tourbillons.

Cette tendance s'élargit et se précise à la Renaissance à travers de vagues essais plus ou moins avortés le long, et surtout à la fin du Moyen-Age. Bien moins d'ailleurs qu'une figuration géométrique des éléments des choses, c'est la géométrisation des relations commandant à leur destin, qui est poursuivie dès lors jusqu'à nos jours. Pourquoi? Parce que les qualités sont dénoncées, comme subjectives. Notre esprit en quelque sorte en revêt l'objet. Elles ne lui appartiennent pas en propre.

Les „choses" participent toujours de ces qualités; leurs relations non. Or ces relations sont d'autant plus „pures" qu'elles sont quantitatives. La quantité, voilà donc ce qui ne dépend pas du sujet; sur quoi tous les esprits quelles que soient les imperfections des sens s'entendent identiquement: l'aveugle comme le clairvoyant, pourvu qu'ils comprennent. Voilà bien l'objectif sous le subjectif, et l'objet en face du sujet. L'ensemble des méthodes scientifiques, l'expérimentation en première ligne, convergent vers cette nudité du premier par rapport au second. Les Sceptiques ou probabilistes protestaient bien. Je ne sais pourquoi ils furent toujours considérés comme philosophes mineurs. Ceux devant qui on s'est toujours incliné pour constituer de leur „succession" la grande tradition philosophique depuis „notre père Parménide", ont visé à rétablir l'objectivité de la connaissance — surtout de la connaissance scientifique d'une façon ou d'une autre. Kant en est le dernier avatar, prestigieux et fécond entre tous. Mais enfin *adaequatio rei intellectus* — *verum index sui* — conformisme nécessaire du phénomène aux formes et catégories de la connaissance, autant de formules opposées pour arriver au même but.

*

Jusqu'ici la science apportait chaque fois à la tradition les arguments les plus solides, puisqu'elles se légitimaient l'une par l'autre. Or c'est ce que les temps présents mettent en question. „Mettent en question" et non point résolvent pour ou contre, il y faut insister: le procès est pendant.

La mathématique au premier abord semble échapper à ce que nous avons dit et qui s'applique aux sciences dites de la nature. La mathématique même quand elle était encore proche d'une physique comme chez les Grecs toujours plus ou moins imbus de pythagorisme, comme chez Euclide qui couronne ses „Eléments" par la construction des quatre éléments et du plan platonicien du monde, a toujours été plus ou moins méthodologique. Mais elle l'a été surtout avec la recherche de l'architectonique quantitative avec Descartes, ou en fournissant depuis Newton, le code par lequel s'expriment de façon précise les lois de la nature. Mais c'était une méthodologie objective, au moins, au sens kantien du mot. En quoi? En ce sens qu'elle exclut tout arbitraire, étant une détermination rigoureuse. Comme le dit à peu près Descartes mon esprit se sent contraint d'affirmer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles

droits. Même si c'est la pensée qui pose l'objet de la mathématique elle s'oblige par cette position même. Il n'y a pas d'autre signification de l'évidence.

Or, à quel spectacle avons-nous assisté, depuis les géométries non-euclidiennes, et surtout depuis les problèmes soulevés par ceux qui s'appellent actuellement les intuitionnistes. Il ne s'agit pas ici de prendre parti. Il s'agit simplement de constater que le parti est encore actuellement difficile à prendre, identiquement pour tous.

Or la prétendue évidence des premiers principes a été battue en brèche par à peu près tous les mathématiciens. Leurs sciences repose sur des requisits, des demandes, où la convention, le choix, la contingence sont inclus. Le principe même de contradiction laisserait en dehors de lui des domaines de non-application. Or ce principe, si l'on veut bien y réfléchir, est le principe même de l'objectivité. „De deux contradictoires, l'une est nécessairement *vraie,* l'autre nécessairement *fausse*", signifie: *objectivement* ceci ou cela est exclu. N'oublions pas que la démonstration par l'absurde a été chez les Grecs le berceau de la mathématique rationnelle, comme de la dialéctique. D'ailleurs le dualisme de la connaissance: subjectif et objectif ne reposent-ils pas en dernière analyse sur le même principe comme l'impossibilité de faire sortir la pensée de la matière à moins de l'avoir déjà mis sous une forme ou l'autre en cette dernière?

L'objectivité mathématique est donc non pas limitée, mais *mise en question* dans toute son étendue. Le subjectif s'y mêlerait toujours indissolublement, car il est précisément aux racines. A moins que l'avenir ne permette de l'éliminer d'une façon universellement convaincante: ce qui, même en supposant résolu le problème du tiers exclu ne laisse pas d'être bien difficile à admettre, quant à la nature des fondements de toute science déductive, si nous nous référons à la logistique contemporaine.

*

C'est encore la notion d'objectif qui se trouve discutée au plus profond du domaine de la mécanique, et par suite des sciences de la nature. Le problème du déterminisme et de la contingence, celui de la figuration possible du réel, celui des notions de corps matériel et d'individualité en sont seulement les conséquences ou les connexions prochaines. Depuis la retentissante découverte de Planck, on sait que l'énergie ne peut être rayonnée que selon des „quanta" définis par le produit de la fréquence

de l'onde et d'une constante universelle *h*. Or cette constante universelle représente précisément l'indétermination nécessaire dans toute expérience qui voudra fixer à un instant donné et la position d'un corpuscule élémentaire et la direction de son mouvement: les deux données nécessaires pour savoir quoi que ce soit sur les mouvements de ces corpuscules, mouvements dont les compositions engendrent pourtant tous les aspects phénoménaux de notre univers. Cette indétermination constitue une zone impénétrable aux moyens d'investigation dont nous sommes les maîtres. Et là encore, comme pour la mathématique et la logique, à supposer que nous trouvions un jour les moyens de tourner les actuelles difficultés, nous serions avertis tout de même que la critique doit toujours avoir égard à nos moyens d'investigation, soit expérimentale soit rationnelle. Qu'est-ce à dire? sinon que les procédés subjectifs de la connaissance interfèrent nécessairement ou, à tout le moins, peuvent interférer nécessairement avec ce qui est objectif dans cette connaissance. Au terme donc, le départ entre les deux est impossible dans les zones d'indétermination ou de limitation, qui sont elles, trop bien déterminées, pour que nous y voyons les conséquences d'une idée *a priori* ou d'une illusion.

Ce qu'il importe de remarquer c'est que nous ne sommes pas en présence de subtilités idéologiques, comme dans les anciennes critiques de la connaissance en général (Hume, Kant, etc...) mais bien d'une analyse exacte des conditions ici de toute expérience, là de tout raisonnement à l'intérieur même des méthodes et des résultats de nos sciences.

Le déterminisme *exact à notre échelle* des lois, n'est donc qu'un effet de la loi des très grands nombres.

Nos lois sont statistiques, puisqu'à la racine même des choses les comportements individuels ne peuvent jamais être atteints. C'est dire, que l'objet pur nous échappe et que nous n'atteignons que les résultats de l'interférence constante et inéluctable — dans l'état présent — de l'objet et du sujet: interférence entre ce sur quoi porte l'expérience et ce avec quoi nous expérimentons.

A cette conclusion l'introduction des considérations statistiques dans la théorie cinétique des gaz, préludait déjà au sein de l'ancienne mécanique classique.

Le principe de Carnot, loi fondamentale de l'énergétique est une loi statistique. Quantité de faits expérimentaux (mou-

vements browniens, opalescence critique, etc.) montrent que le principe ne s'applique plus là ou ne peut être éliminé, grâce à la considération des grands nombres, le comportement individuel des molécules. Le fait que nous n'apprécions que des résultats statistiques des moyennes, des probabilités incline nécessairement à une interférence de l'observateur et de l'observable. Seul un observateur lié par ses moyens de connaissance à l'échelle moléculaire et non à l'échelle molaire aurait une vision des choses vraiment objective en ce domaine. Seulement la théorie statistique ici retrouvait l'objet, de façon théorique, mais le retrouvait puisque la théorie cinétique pouvait conserver virtuellement l'ambition de déduire du déterminisme des individus, le déterminisme des collectivités. Mais aujourd'hui avec les théories quantiques, cette ambition ne serait plus fondée, même virtuellement.

La théorie de la relativité avait, elle aussi, montré dans toute mesure l'interférence nécessaire des conditions de celle-ci et des faits objectifs. La constante c de la vitesse de la lumière, évoque au fond, sous cet angle, la constante quantique h. Seulement, là, on avait aussi réussi à transcender l'indétermination de la simultanéité toute subjective, telle qu'on le définissait auparavant. On retrouvait l'invariant nécessaire à la détermination de l'objet: ce que la mécanique quantique ne nous permet pas.

C'est donc à une révision de la notion d'objectif que nous conduit l'actuelle physique. Seulement je crois qu'il faut dire révision et non rejet, et y insister. La philosophie, du moins dans ses grands systèmes a toujours pris son point d'appui dans les réflexions que lui suggéraient les théories scientifiques du moment. Avec un peu de retard en général, si l'on veut, mais enfin elle s'inspirait de l'aspect contemporain de la science, et cherchait à la „comprendre en esprit". Les savants eux aussi n'accordent de valeurs dans leurs synthèses individuelles ou dans les synthèses collectives qui imposent leurs grandes lignes à une époque qu'à la science du moment. Et c'est légitime. La science du moment efface et doit effacer dans la recherche immédiate, ce qui la précède. C'est par son non-conformisme qu'elle vaut. Ce qui n'est pas légitime c'est que, par un dogmatisme spontané la vision actuelle se prenne malgré les réserves que tout savant scrupuleux multiplie, comme ayant un droit sur l'avenir, et un droit que n'avaient pas celles qui l'ont précédée. L'avenir lui échappe comme elle avait elle-même échappé au

passé mais en a subi l'emprise comme l'avenir subira la sienne. La vrai „vérité" scientifique est dans la courbe historique. Elle n'est jamais en un point de cette courbe.

Néanmoins il y a les faits qu'on peut constater, quelle que soit la part de conjecture sur la pente où ils s'engagent. Le grand fait ici c'est l'échec temporaire ou définitif, nous ne savons, mais il n'importe, de la tentative poursuivie avec succès depuis qu'on a cherché chez les Grecs „à savoir pour savoir", afin d'éliminer dans ce que nous savons ce que l'observateur introduit dans l'observable.

Il nous semble avoir touché et avoir été peu à peu amenés à toucher une zone où s'anéantit notre pouvoir séparateur. Ne connaîtrions-nous donc jamais que nous-mêmes? La conclusion serait aussi intempestive, croyons-nous, que le serait un effort vers la pure objectivité, au sens ancien des mots. Ce à quoi nous pourrions peut-être et momentanément nous résigner, c'est, — n'ayant pas la place d'en développer l'analyse, — à une idée directrice du genre de celle-ci: l'objet n'est pas quelque chose d'extérieur au sujet. Ils participent l'un de l'autre, dans leur fond même. Ils se construisent ensemble et l'un par l'autre. Nous devons conserver la distinction tout en ne la posant, si l'on veut être positif, que comme essentiellement relative (aux moments et aux procédés de la recherche). Seulement le facteur d'indistinction n'est ni arbitraire ni subjectif, et c'est cela qui importe. Il établit des limites et des zones précisées causalement (par l'interférence de tels moyens de connaître et de tel objet à connaître) et rationnellement puisqu'au terme il est mesure et nombre. Il établit une nécessité et une universalité, qui s'imposent de toute façon à toute pensée humaine. Et c'est cette règle, cet ordonnancement des choses à partir à la fois de l'observateur et de l'observé, qui, tout en les faisant interférer, maintiendrait en face d'un subjectif individuel et arbitraire, un objet nécessaire et universel.

Les réalités conçues d'après une grossière perception pragmatique s'évanouissent. L'ordre reste et suffit. Car c'est le tout de la raison, de la connaissance, et peut-être de l'humaine réalité.

INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE
„TIPARUL UNIVERSITAR"
BUCUREŞTI
STR. ELIE RADU, 6—Telefon 4.80.66

PREŢUL LEI 250.—